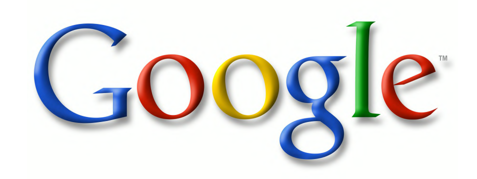
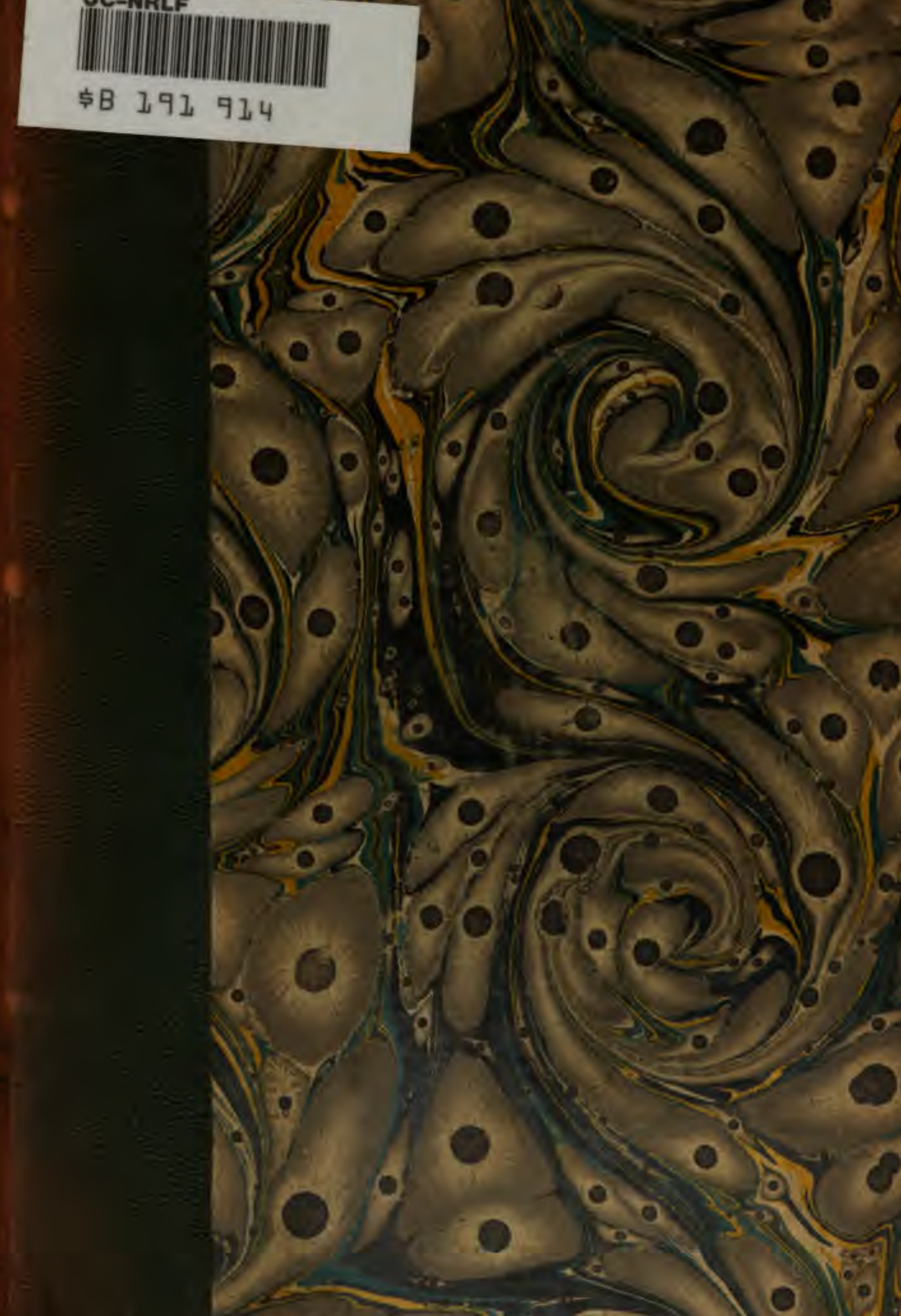
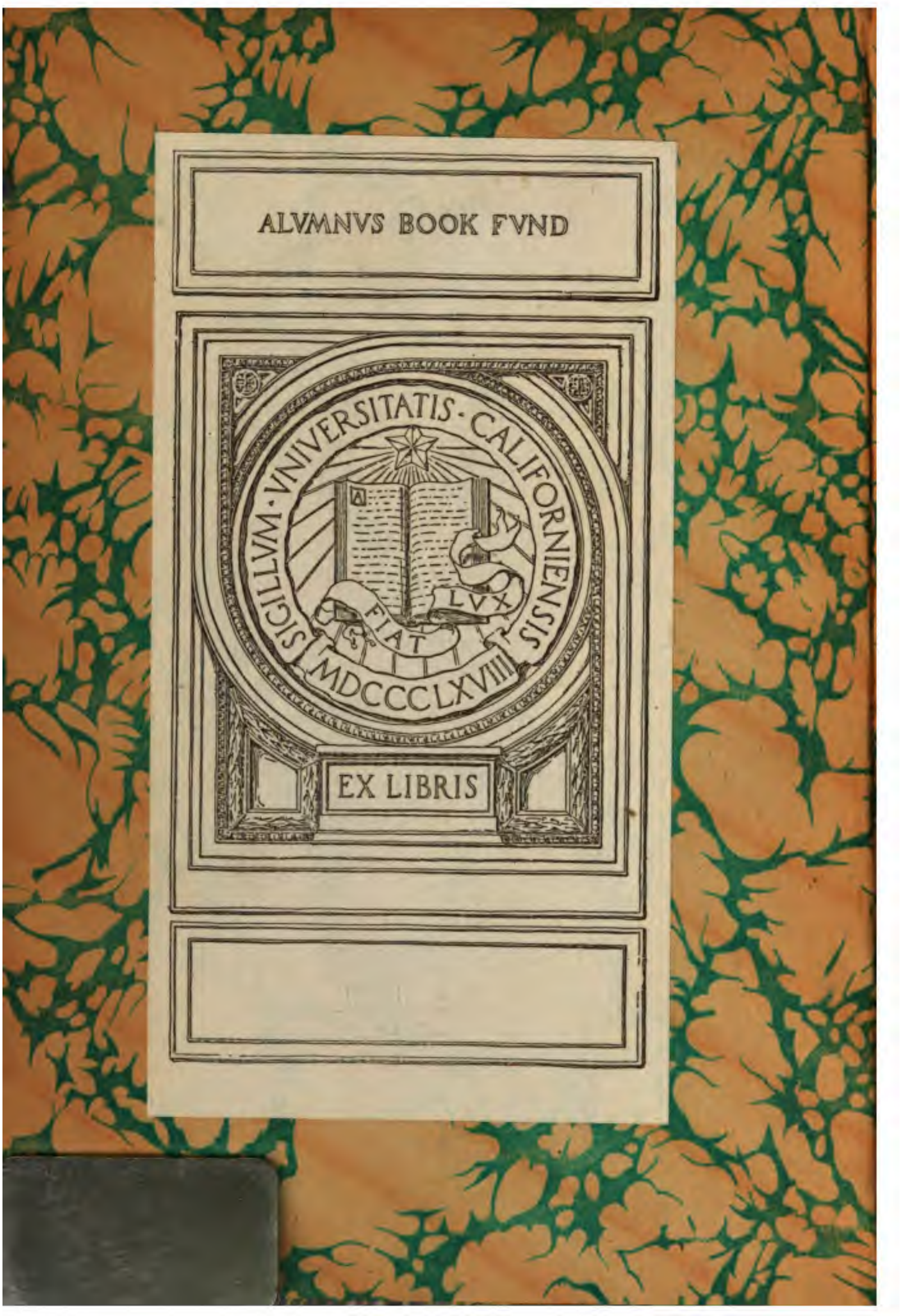
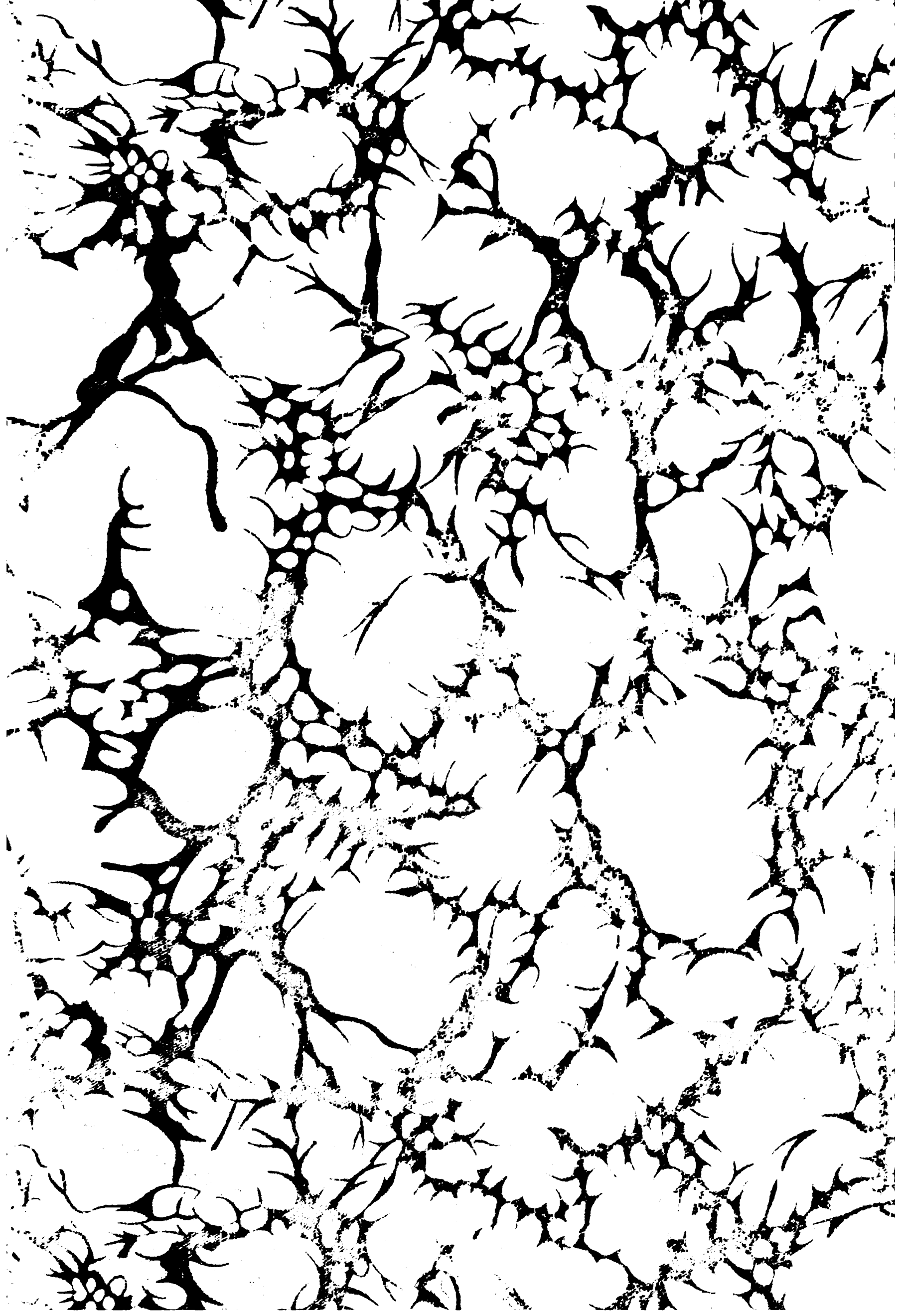
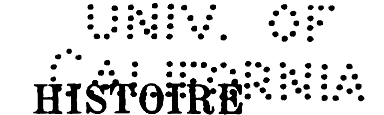



UC-NRLF
$B 191 914







HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

ET PARTICULIÈREMENT

DE LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

par

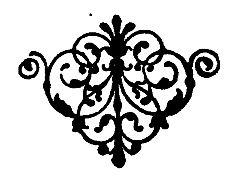
ÉLIE BLANC

CHANOINE HONORAIRE DE VALENCE

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

TOME II

**Philosophie du XVIIe et du XVIIIe siècle.
Commencement du XIXe siècle.**



LYON

EMMANUEL VITTE

LIBRAIRE-ÉDITEUR

3 et 5, place Bellecour.

PARIS

JULES VIC & AMAT

ÉDITEURS

11, rue Cassette.

1896

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

affranchi le pouvoir civil du frein religieux; ils ont provoqué ainsi l'avènement du césarisme des monarques et de l'absolutisme des majorités. En perdant de son empire sur les intelligences et en se confinant de plus en plus dans les écoles, pour abandonner la direction de l'opinion aux lettrés et aux savants, la scolastique a vu grandir un esprit nouveau, qui s'empare de la société et décide de l'avenir des Etats européens. C'est un esprit de liberté et de licence, qui va jusqu'au mépris des autorités les plus légitimes; c'est un esprit de libre examen et d'indépendance qui dégénère en particularisme, celui des sectes et celui des nationalités rivales, que ne relie plus ensemble une commune foi.

C'est à ce moment, en effet, que le faisceau des puissances catholiques, si laborieusement formé par la papauté et les docteurs chrétiens, se rompt pour de longs siècles : la chrétienté, considérée comme groupe de nationalités chrétiennes, est dissoute. Une grande partie de l'Allemagne et l'Angleterre tout entière secouent le joug de l'Eglise : des Etats protestants sont fondés; la France connaît, à son tour, toutes les horreurs des guerres de religion. Or ces déchirements religieux et politiques sont l'effet du désordre qui règne dans les idées et contribueront à l'accroître encore. La philosophie que vont adopter désormais le grand nombre des esprits sera à l'image de ce monde nouveau : elle ne prendra plus pour principe et pour but l'accord de la foi et de la raison, de l'Eglise et de l'Etat. La rupture a été préparée depuis longtemps, mais c'est maintenant qu'elle se consomme et devient générale. Sans doute, la plupart des philosophes nés au sein de l'Eglise, useront d'ordinaire de

certains ménagements, ils ne cesseront pas d'adhérer du fond de leur cœur aux vérités révélées; mais ils prétendent néanmoins édifier leur philosophie sans s'inspirer de la foi; plusieurs même n'auront que du mépris pour les meilleures traditions philosophiques.

Cette philosophie nouvelle sera donc, en principe, *rationaliste*. Elle ne tardera pas ensuite, privée qu'elle est du secours indispensable de la révélation, et sous prétexte de ne chercher que la vérité et l'évidence, de ressusciter toutes les erreurs anciennes, tous les systèmes disparus, qu'elle présentera sous de nouvelles formes; elle se dispersera ainsi dans toutes les directions, souvent les plus opposées : elle sera empirique avec Bacon, matérialiste avec Hobbes et plusieurs autres de ses successeurs, spiritualiste avec Descartes, ontologiste avec Malebranche, panthéiste avec Spinosa, curieuse et profonde, mais versatile, avec Leibniz, affirmative avec Wolf, sceptique avec Bayle, Hume et Kant, etc., toujours inquiète malgré ses affirmations tranchantes, toujours incertaine d'elle-même, quoique toujours affamée de vérité et de certitude. Même les génies chrétiens qui s'appliqueront à la cultiver ne la corrigeront qu'à demi; car elle pèche par son origine et ses principes : les Bossuet et les Fénelon se verront frustrés en partie du fruit de leurs efforts et courront eux-mêmes peut-être plus d'un danger. Ils continueront pour leur part à démontrer par des chefs-d'œuvre les vérités traditionnelles; mais ils seront incapables de ranger définitivement au service de la vérité chrétienne cette philosophie nouvelle, essentiellement inconstante, qui fait précisément profession d'ignorer le surnaturel et de tout rapporter à elle-même. Ce rationalisme sera d'abord

timide et, pour ainsi dire, inconscient; mais il fermentera, comme un levain puissant, et tous les esprits, pour ainsi dire, en seront pénétrés; plusieurs ne reculeront pas devant les pires conséquences : professant une philosophie sans foi, ils réclameront un Etat sans Dieu et des écoles sans religion. Ce rationalisme tantôt latent et tantôt manifeste de la philosophie moderne, la rendra toujours hostile à la scolastique, qui précisément est la négation même du rationalisme, puisqu'elle a pour but de réaliser l'accord intégral de la raison et de la foi, dans l'ordre individuel et dans l'ordre social, dans l'ordre religieux et dans l'ordre politique.

En séparant sa cause de celle de la foi et en rompant dès lors avec les meilleures traditions, la philosophie moderne s'est infligé bien des démentis : c'est même ce spectacle de ses variations et de ses contradictions perpétuelles qui est le côté le plus instructif de son histoire. Enhardi par ses découvertes scientifiques, l'esprit humain a tenté les mêmes conquêtes dans l'ordre philosophique et il a suivi, à cette fin, toutes les voies; il a rassemblé ainsi de riches matériaux, qui attendent de grandes et belles constructions. Mais il commence à s'apercevoir qu'il n'en est pas de la philosophie et de la raison elle-même comme d'une science quelconque : les principes rationnels sont immuables, et c'est pourquoi la philosophie ne peut aucunement se recommencer; elle ne se refait pas, mais elle progresse, elle se développe à la condition de communiquer toujours avec sa source, avec les lois absolues qui la gouvernent. Le jour où cette vérité sera incontestée comme elle est incontestable, la philosophie moderne se réconciliera avec la sco-

lastique pour former une philosophie nouvelle et plus haute que les précédentes, scolastique par son fond, mais moderne par le savoir immense et les riches matériaux qu'elle saura organiser.

388. **Coup d'œil général sur la philosophie du XVIIe siècle : Bacon, Descartes, Leibniz.** — En espérant pour elle cet avenir, il faut retracer maintenant son histoire. La philosophie moderne, préparée immédiatement par la Réforme de Luther et les troubles profonds de la Renaissance, est née à peu près simultanément en France et en Angleterre : en France, avec Descartes ; en Angleterre, avec Bacon. Celui-ci affecte de mépriser le passé et celui-là de l'oublier : tous les deux se flattent de créer une philosophie nouvelle. Bacon exalte la méthode expérimentale et prépare les voies à l'empirisme de Locke et même au matérialisme de Hobbes; Descartes exalte plutôt la méthode géométrique ou déductive et prépare les voies à un spiritualisme élevé, intempérant, exposé à tous les écarts, celui de Mallebranche ou celui bien plus grave de Spinosa. De Descartes plutôt que de Bacon relève Leibniz, le principal représentant de la philosophie en Allemagne, au XVIIe siècle. Il s'attache à réfuter Locke, mais il ne résout pas mieux que ses émules de France et d'Angleterre le problème de la nature de l'homme, ni par conséquent celui de l'origine des connaissances. Les théories des uns et des autres rompent les justes relations de l'objet connu et du sujet connaissant, et la porte est ouverte aux hypothèses les plus dangereuses et même les plus absurdes ; à l'empirisme et à l'idéalisme, au scepticisme et au panthéisme. A ces trois grands noms se rattachent de

quelque manière la plupart des philosophes du XVIIe siècle.

Mais nous devons renoncer ici à toute classification complète et rigoureuse, car la réalité ne s'y renfermerait pas. L'esprit humain s'est exercé alors et plus encore qu'auparavant dans toutes les directions; il n'est pas de système ancien ni d'école déjà connue qui ne trouve de nouveaux représentants et ne poursuive ainsi son évolution. Le XVIIe siècle compte donc non seulement des partisans ou des adversaires de Bacon, de Descartes et de Leibniz, mais encore des sceptiques, des mystiques, des moralistes plus ou moins indépendants, des politiques, des esprits préoccupés surtout de la philosophie des sciences ou de celle de la société, etc. La même variété et les mêmes divergences s'accuseront et plus encore au XVIIIe et au XIXe siècle. Mais il faut auparavant raconter l'histoire particulière de la philosophie en Angleterre, en France et dans les autres contrées au XVIIe siècle.

389. **Philosophie en Angleterre : Bacon** (1560-1626); *sa vie, ses œuvres.* — François Bacon (1) naquit à Londres au moment où Copernic et d'autres savants venaient de donner le signal des grandes découvertes qui ont créé le monde moderne. On ne saurait donc attribuer à son initiative et à sa méthode le renouvellement scientifique qui a marqué le XVIe et

(1) Voir sur Bacon les ouvrages et articles provoqués par le concours ouvert sur *la Philosophie de Bacon* par l'Académie des sciences morales : *Rapport* de Barthélemy Saint-Hilaire sur le concours (Travaux de l'Acad. 1890, I, p. 661 et 845); *la Philosophie de Bacon* par Fonsegrive, etc., etc. — Le *Roman de la philosophie de Bacon* par de Maistre a été regardé longtemps comme un pamphlet, mais, en somme, la critique contemporaine revient aux mêmes conclusions.

le XVII[e] siècle. On pourra même remarquer, à ce sujet, que Bacon fut hostile à la théorie de son contemporain Galilée, soutenue cependant par des esprits moins novateurs que le sien et notamment par Campanella. Son père, Nicolas Bacon, un jurisconsulte, reçut des biens du clergé, et contribua à l'établissement de l'église anglicane, sous Henri VIII. Nicolas était homme de son temps, et sa devise était : *Mediocria firma*. Son fils François étudia à Cambridge, puis à Paris, où il avait suivi l'ambassadeur anglais. De retour en Angleterre, il obtint, par la protection du comte d'Essex, d'être procureur général ; mais il plaida ensuite contre son bienfaiteur, dans un procès de haute trahison, qui lui coûta la vie. La reine Elisabeth ne récompensa pas ce triste service. Sous le règne de Jacques I, il fut fait chevalier (1603), obtint une riche pension, devint grand chancelier, baron de Vérulam et comte de Saint-Alban. Mais il fut peu d'années après (1621) victime d'une intrigue, accusé de corruption dans son administration, condamné par le Parlement à une grosse amende et à la prison perpétuelle. On l'enferma à la Tour de Londres. Cependant le roi, qui avait cru devoir le sacrifier, lui remit l'amende et le rendit à la liberté.

Mais Bacon est moins connu comme un chancelier malheureux que comme un philosophe heureux et hardi. Le principal ouvrage où il a proposé ses idées est l'*Instauratio magna* ou *Restauration des sciences*, dont il n'a publié que deux parties, considérables il est vrai : le *De dignitate et augmentis scientiarum* et le *Novum Organum*. Remarquons encore, parmi ses autres ouvrages philosophiques : son *Traité de la vie et de la mort;* des *Aphorismes*

et des *Essais de morale;* un *Traité de la sagesse des anciens;* une utopie philosophique, la *Nouvelle Atlantide.*

390. *Sa philosophie. Critique.* — Bacon n'a pas proposé de système philosophique, mais il a aspiré néanmoins au rôle de réformateur et d'initiateur, comme l'indiquent déjà les titres prétentieux de ses ouvrages. Ce qu'on doit lui accorder, c'est qu'il a émis sur différents sujets des idées neuves, profondes même, et que les progrès ultérieurs des sciences ont plus d'une fois justifiées. La gloire extraordinaire qui s'est attachée plus tard à son nom lui est venue des encyclopédistes et des autres écrivains qui avaient intérêt à grandir son autorité, pour l'opposer avec plus de succès à la philosophie traditionnelle. Voici, au reste, les principales idées de Bacon avec les critiques qu'elles appellent.

En logique, Bacon a proposé une classification des sciences, acceptée plus tard et complétée par les encyclopédistes. Il distribue toutes les connaissances selon les trois facultés suivantes : la mémoire, l'imagination et la raison. A la mémoire se rapporte l'histoire ; à l'imagination, la poésie ; à la raison, la philosophie. L'histoire se divise ensuite en naturelle et civile ; la philosophie a pour objet la nature (philosophie naturelle), l'homme (philosophie humaine), et Dieu (théologie naturelle). Rappelons ici que cette division des sciences n'est que secondaire, et qu'elle est même assez arbitraire : les sciences doivent se diviser d'après leur objet et leurs principes et non d'après les facultés de connaissance, qui d'ailleurs doivent concourir toutes à la formation de chaque science en particulier.

En ce qui regarde la méthode, Bacon prône l'expérience sensible et l'induction ; il regarde comme stérile le syllogisme déductif. Les principes absolus ne paraissent pas échapper à sa critique et c'est avec un dédain insupportable qu'il parle d'Aristote, de Platon et des plus beaux génies de l'antiquité. Bacon ne paraît donc pas avoir compris que la science s'appuie à la fois sur l'expérience et sur les principes absolus de la raison ; la nature et le vrai rôle de celle-ci lui échappent. Il n'a pas même compris la nature de l'induction qu'il veut substituer au syllogisme déductif : elle aussi s'appuie de quelque manière sur l'absolu. Aussi la science n'a-t-elle progressé qu'en élargissant la méthode baconienne et même en l'ignorant : « Ceux qui ont fait le plus de découvertes dans la science, dit Claude Bernard, sont ceux qui ont le moins connu Bacon, tandis que ceux qui ont le plus lu et médité ses ouvrages n'ont rien produit dans ce genre ».

Certaines vues de Bacon sur les causes de nos erreurs et sur la pratique de la méthode expérimentale sont justes et même remarquables. Mais il ne fait souvent qu'exprimer d'une manière frappante, disons même singulière, certaines vérités bien connues. C'est ainsi que parmi les préjugés ou *fantômes* qui ferment l'esprit à la vérité, il distingue : les *idola tribus* ou fantômes de la tribu (préjugés qui tiennent à notre race, à notre nature) ; les *idola specus* ou fantômes de la caverne (préjugés qui tiennent aux défauts personnels) ; les *idola fori* ou fantômes du forum (préjugés, illusions, méprises qui viennent du langage) ; les *idola theatri* ou fantômes du théâtre (préjugés des écoles, des divers systèmes de philosophie, qui

sont autant de pièces de théâtre jouées devant le public par certains maîtres).

En matière d'induction, il veut qu'on se garde des généralisations hâtives et que l'intelligence suive toujours les faits, au lieu de leur faire violence. — Cependant il faut bien reconnaître que le savant doit souvent prévenir les faits par l'hypothèse : celle-ci est même la source des plus belles découvertes. Bacon veut encore que, dans l'observation des faits, on dresse des *tables de présence, d'absence, de degrés ou de comparaison*. Les premières sont des listes d'exemples où se rencontre un certain phénomène. Les secondes contiennent les exemples analogues où ne se rencontre pas ce phénomène. Les troisièmes enfin comprennent des exemples où le phénomène se rencontre, à divers degrés. — Mais il n'était pas nécessaire, semble-t-il, d'insister sur de pareils préceptes, auxquels peut s'appliquer le mot de Claude Bernard cité plus haut.

En métaphysique, Bacon est confus et très incomplet. Il paraît faire de cette science une branche de la philosophie naturelle et lui donner pour objet les axiomes les plus généraux des sciences. Mais, en réalité, la métaphysique est autre chose qu'une philosophie de ce genre ; les axiomes métaphysiques, avec les conclusions qui leur sont propres portent les axiomes scientifiques et toutes les vérités qui en dépendent ; la métaphysique fonde les sciences de la nature et les déborde de toutes parts. Au reste Bacon n'estimait pas assez la métaphysique pour prétendre au titre de métaphysicien.

En théologie naturelle, il se relève. Il y avait trop de christianisme encore dans son esprit pour qu'il

pût donner des gages, sur ce point, aux positivistes et aux agnostiques modernes. Il admet donc la possibilité de connaître Dieu, de démontrer son existence et ses attributs ; il admet la nécessité de la révélation, la distinction de la théologie sacrée et de la théologie naturelle ; il admet aussi les causes finales, bien qu'il blâme leur recherche dans les sciences physiques et la regarde comme stérile. C'est ici que se rapporte ce mot fameux qui lui fait honneur : Un peu de science éloigne de la religion, mais beaucoup de science y ramène (1). Toutefois Bacon n'a pas su déterminer les vrais rapports de la théologie sacrée et de la philosophie et il ne soupçonne pas tous les services mutuels qu'elles peuvent se rendre : il sépare trop la raison de la foi et ses tendances demeurent, comme celles de son temps, rationalistes.

Dans sa philosophie naturelle, il assigne une foule de divisions et de subdivisions, souvent arbitraires. Bien des sciences ont été créées depuis qui ne rentrent pas dans les cadres qu'il marquait d'avance. Reconnaissons cependant qu'il a pressenti certaines sciences nouvelles. Il faut lui savoir gré aussi d'avoir exprimé avec bonheur certaines vérités, par exemple celle-ci : « L'homme ne commande à la nature qu'en lui obéissant. »

La psychologie est très incomplète. Plusieurs de ses idées peuvent paraître puériles, chez un philosophe qui fait profession de ne se fonder que sur l'expérience : par exemple, il attribue la perception aux corps et la cherche dans tous les mouvements

(1) On s'explique donc que l'abbé Emery ait pu écrire deux volumes sur le *Christianisme de Bacon.*

mécaniques. Il se montre sceptique sur l'immortalité de l'âme et déclare que la révélation seule peut nous en instruire. Locke continuera cette erreur, et les agnostiques anglais de notre temps ne feront qu'étendre ce doute de la psychologie à la théodicée et à la métaphysique tout entière. Par contre, il croit que l'âme des animaux est plus distincte du corps qu'une forme substantielle et il la regarde comme quelque chose de très délié, de très subtil.

En morale, de même qu'en métaphysique, Bacon n'a guère laissé que des idées détachées. On ne saurait donc lui attribuer aucune théorie bien déterminée. On peut dire cependant qu'il se rapproche de la morale utilitaire et de la politique machiavélique plutôt que de la morale du devoir. Plusieurs de ses maximes morales et politiques sont même au-dessous de l'honneur et de la moralité.

En somme, Bacon n'a rien créé, et nombre de ses idées sont fausses ou exagérées; mais il a donné une certaine impulsion à l'étude de la nature et contribué ainsi au progrès des sciences; il a eu le mérite d'insister sur la nécessité et certaines conditions de la méthode expérimentale, bien qu'il n'ait pas su joindre l'exemple au précepte. Il ne peut être compté, en effet, parmi ces esprits scientifiques qui honorèrent leur siècle, les Copernic, les Képler et les Galilée; ils accomplirent leurs belles découvertes avant qu'il eût écrit son *Instauratio magna*. On peut croire qu'il était incapable de reconnaître leur génie, si l'on songe qu'il regardait les cieux comme une voûte solide percée de trous, qui permettent d'apercevoir au travers les nébuleuses. Il n'a pas mieux connu les mathématiques, qu'il regardait comme un

appendice des sciences physiques, sans soupçonner leur vrai caractère et le rôle merveilleux qui leur était réservé. Enfin on a pu dire qu'il joignait à l'ignorance scientifique une superstition peu excusable chez un savant de son temps, et la vanité, qui est toujours insupportable. Elle apparaît même dans son style, imagé à l'excès et qui tend trop à produire de l'effet. L'engouement tardif des philosophes du XVIII[e] siècle fut la cause principale de sa grande renommée ; et les succès de l'empirisme contemporain, qui découle de sa méthode, ont soutenu cette gloire, plus ou moins usurpée.

391. **Hobbes** (1588-1679) ; *sa vie, ses œuvres, sa philosophie.* — L'empirisme préparé par la méthode de Bacon ne tarda pas à porter ses plus tristes fruits : Hobbes, qui fut l'ami et le disciple de Bacon, l'interprète de ses idées, descendit jusqu'au matérialisme ; il se fit le défenseur du fatalisme et de l'absolutisme qui en sont la suite.

Il naquit à Malmesbury, visita, avec son élève, le fils du comte de Devonshire, la France et l'Italie, où il entra en relations avec Descartes, Gassendi, Galilée, et se signala, à son retour, par son ardent royalisme. Il est l'auteur d'une traduction de Thucydide, publiée en haine de la démagogie (1620), du *de Cive* ou *Traité du citoyen* (1634), où il défend les droits de la royauté, du *Leviathan* ou *De materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis* (1651), où le parti du peuple est comparé à un monstre. Signalons aussi son traité *de la Nature humaine* (1650). En 1668, il publia une édition complète de ses œuvres : *Logique, Philosophie première, Physique, Politique et Mathématique.* Il a raconté sa propre vie dans un poème latin.

Hobbes tenta, pour ainsi dire, de construire en système les idées de Bacon et fut conduit, par la logique même de l'empirisme, aux pires erreurs. Partant de de ces principes, que tout objet de science tombe sous l'expérience et que le raisonnement, même le plus abstrait, n'est qu'un calcul, il arrive bien vite à supprimer la métaphysique ou à la reléguer parmi les objets de pure croyance. Avec la métaphysique, il nie l'absolu et l'universel, par conséquent l'objet propre de l'intelligence : celle-ci est ramenée à la sensation et à ses combinaisons, c'est-à-dire qu'elle est niée à son tour. Hobbes est donc matérialiste comme il est nominaliste. Les universaux n'étant que des mots et la métaphysique n'étant qu'une combinaison de mots, l'intelligence n'est qu'une manière supérieure de sentir, d'imaginer ou de se souvenir par le moyen des mots. Dès lors, tout ce que l'on dit de Dieu, de l'âme et de l'absolu n'a qu'une portée verbale; ces noms de *substance*, *esprit*, *toute-puissance*, *omniscience* ne signifient rien de positif que l'on puisse connaître.

On conçoit maintenant ce que peuvent devenir la morale et la politique, si l'on part de tels principes. Pour Hobles, il n'y a pas de justice invariable ni de devoir absolu ; il n'y a pas davantage de libre arbitre; en morale, le droit se confond avec l'utile, et en politique il se confond avec la force : on répétera plus tard, conformément à son esprit, que la force prime le droit. Les règles de la morale et de la politique sont donc toutes variables selon les circonstances, les temps et les intérêts. Ici vient la théorie de Hobbes sur l'origine des sociétés. Selon lui, l'homme n'est pas sociable de sa nature, mais plutôt individualiste : tout

se subordonne donc à l'égoïsme, et l'état naturel entre les hommes c'est la guerre : *homo homini lupus*. Les hommes sont sortis de cet état primitif, pressés qu'ils étaient par la nécessité de se garantir les uns contre les autres et grâce à un pouvoir supérieur plus fort que chacun et concentrant les droits de tous. Cette conception rappelle à plus d'un égard celle de Rousseau. Le pouvoir civil est sans limites, il définit tous les droits particuliers et le juste et l'injuste ; c'est lui qui est l'origine du droit de propriété, de même que c'est lui qui le sanctionne. Comme royaliste, Hobbes ajoute que le souverain est au-dessus du pouvoir civil lui-même, qu'il n'est justiciable de personne, qu'il a droit à une impunité complète, qu'il est le maître d'établir la religion qui lui plaît, et que ses lois sont la règle même des mœurs. Bref, la loi civile et la volonté du prince remplacent la loi naturelle : le paganisme n'avait rien dit de plus absurde ni de plus odieux. Inutile de prolonger cette analyse.

Avec une logique impitoyable, Hobbes a poussé les doctrines de l'empirisme à leurs dernières conséquences : ni les matérialistes du XVIIIe siècle, ni les positivistes du XIXe n'ont pu le dépasser. Avant Spencer, il enseigne que la morale est toute relative et qu'elle est uniquement fondée, en dernière analyse, sur l'amour de soi ou l'égoïsme. Avant Darwin, quoique sans apparat scientifique, il a dit que tout obéit à la force et dépend de la lutte pour l'existence, de la guerre naturelle et primitive de chacun contre tous, guerre qui s'impose comme la loi même de la vie. Avant les sceptiques et les criticistes contemporains, il a pensé que la vérité n'est que rela-

tive, et que la logique, la métaphysique ne sont qu'une affaire de mots. Ainsi s'est trouvée vengée et de bonne heure la scolastique, si méprisée de Bacon. Quels qu'aient été ensuite le respect apparent et la mesure avec lesquels Hobbes a pu s'exprimer sur Dieu et sur le culte qui lui est dû, ils ne changent point le caractère essentiel de sa doctrine : elle est une des plus odieuses auxquelles s'est arrêté momentanément l'esprit humain (1).

392. **Locke** (1632-1704). — Tout en héritant de l'empirisme de Bacon, Locke (2) se montra bien plus modéré que Hobbes et il représente mieux que lui les tendances générales de la philosophie anglaise. Avec Locke, en effet, l'empirisme se rapproche apparemment de l'aristotélisme ; il s'oppose à l'ancien platonisme, au spiritualisme exagéré des cartésiens, et se montre capable de le supplanter. C'est ce qui arriva en France dès le XVIII[e] siècle, grâce aux encyclopédistes et aux idéologues. Cet empirisme n'aura qu'à se modifier légèrement pour devenir le positivisme contemporain, celui de Taine et de M. Th. Ribot.

(1) V. *la Philosophie* de Hobbes par Lyon (1893). L'auteur s'y montre trop favorable au philosophe anglais. Bien qu'il reconnaisse que Hobbes part du matérialisme pour aboutir à l'utilitarisme, parce que la voie suivie entre ces deux termes est la méthode *a priori* il le regarde comme « le métaphysicien de la moderne Angleterre ».

(2) Voir, sur Locke, Marion, *Locke, sa vie, son œuvre* (1878, 1893, 2e éd.) — ; le baron de Hertling, *John Locke und die Schule von Cambrige* (1892). D'après cet auteur, la doctrine de Locke serait bien plus favorable au spiritualisme qu'on ne le prétend. Locke aurait subi l'influence de l'école platonicienne et rationaliste de Cambridge. Leibniz, qui le combattit, ne regarda jamais ses idées comme dangereuses pour le spiritualisme. Locke n'aurait été jugé que par le premier livre de l'*Essai*, alors que les suivants n'enseignent qu'une sorte de péripatétisme.

Aussi importe-t-il d'en bien connaître l'un des principaux auteurs.

John Locke naquit à Wrington (Bristol), étudia à Westminster et à Oxford, où il s'affectionna à la philosophie de Descartes, dont il se servit pour combattre la scolastique : il fut précepteur du fils de lord Ashley, depuis comte de Shaftesbury, qu'il accompagna dans son exil en Hollande, en 1683. Il revint en Angleterre, à l'avènement de Guillaume d'Orange (1688) et refusa des missions diplomatiques, préférant mener une vie tranquille. Locke fut religieux et même pieux, autant que le permet le protestantisme. Son principal ouvrage est l'*Essai sur l'entendement humain* (1690), traduit dans presque toutes les langues, qui fut réfuté par Leibniz. Citons ensuite : l'*Essai sur le gouvernement civil* (1690), où la souveraineté de la nation est opposée à la royauté de droit divin : c'est l'apologie de la maison d'Orange, qui venait de monter sur le trône ; le *Christianisme raisonnable* (1695), sorte d'apologie de la religion chrétienne ; *Conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité ; Examen de l'opinion du Père Malebranche, que nous voyons tout en Dieu* ; *Discours sur les miracles*. Remarquons aussi une sorte de traité d'économie politique : *Considérations sur les suites de la diminution de l'impôt et de l'augmentation de la valeur des monnaies* (1691) ; un traité de pédagogie, *De l'Education des enfants* (1693), qui est bien plus sensé que l'*Emile* de Rousseau et qui paraît l'avoir inspiré.

393. *Essai sur l'entendement.* — Tel est le titre de l'ouvrage capital de Locke, où il traite successivement des idées, de leur origine, des mots et de la

connaissance. L'auteur aborde ainsi les problèmes philosophiques les plus ardus. Or voici comment il les tranche. Et d'abord, selon lui, il n'y a pas d'idée innée, elles sont toutes acquises. Sur ce point important, il se rencontre donc avec les péripatéticiens; mais il ajoute, en se séparant des meilleurs d'entre eux et en ruinant par la base le spiritualisme, il ajoute, ou paraît ajouter avec tous les empiristes, que l'expérience est la source unique de toutes nos connaissances. Car la faculté de *réflexion* qu'il reconnaît avec l'expérience sensible, comme principe de toutes nos idées et de toutes nos connaissances, ne paraît pas être l'*abstraction* intellectuelle telle qu'elle est définie dans l'école, mais simplement la faculté de revenir sur les sensations premières, de les analyser et de les combiner, de les décomposer et de les associer : bref, il paraît confondre, comme les sensualistes l'ont toujours fait, l'idée universelle avec l'idée collective, l'essence des choses avec leur somme ou leur résultante, l'idée vraiment abstraite et intellectuelle avec quelque imagination ou souvenir sensible qui en résume plusieurs autres. C'est ainsi encore qu'il paraît confondre l'imagination de l'espace avec l'idée de l'espace; selon lui, en effet, nous n'aurions l'idée de l'espace infini, comme aussi l'idée de l'éternité ou du temps sans fin, qu'en additionnant le fini avec le fini, c'est-à-dire le lieu avec le lieu s'il s'agit de l'espace, le temps avec le temps s'il s'agit de l'éternité. Mais c'est là une erreur grossière : il n'est pas permis de confondre ainsi l'indéfini avec l'infini.

En ce qui concerne l'objectivité des sensations et le problème de la certitude, que Berkeley, Hume et Kant surtout allaient poursuivre à outrance, Locke

introduit une distinction souvent invoquée après lui. Elle n'était pas ignorée des scolastiques, qui regardaient la *quantité* comme l'accident fondamental des corps et constataient qu'elle est un *sensible commun*, c'est-à-dire perçu par plusieurs sens. Il distingue donc les qualités *premières* et les qualités *secondes* des corps. Les premières sont la qualité ou l'étendue et ce qui en résulte, comme la solidité, la figure, le mouvement; les secondes sont les couleurs, les saveurs, les sons, etc., en un mot les *sensibles propres*, c'est-à-dire perçus par quelque sens déterminé. Or, d'après Locke, les qualités premières sont seules objectives. Cette opinion sera adoptée généralement par les philosophes modernes. Les scolastiques, au contraire, n'ont pas douté de l'objectivité des sensations, soit qu'elles aient pour objet les sensibles communs (quantité, étendue, figure), soit qu'elles aient pour objet les sensibles propres (couleurs, saveurs, sons), bien qu'ils aient compris combien certaines sensations étaient par ailleurs superficielles et relatives. D'après eux, les sens ne perçoivent directement que des accidents des choses, parfois même de simples rapports : seule l'intelligence atteint l'essence même. Mais d'après Locke, notre connaissance intellectuelle, raisonnée, scientifique, n'est pas moins superficielle que l'autre; les essences réelles nous échappent toujours, nous n'atteignons que des essences nominales ; l'idée de substance n'est guère qu'une collection de sensations, et nos classifications les plus savantes ne sont que des systèmes de mots, ou, si l'on préfère, des systèmes d'images ou d'idées sensibles ; ces classifications ne répondent point à des espèces réelles, c'est-à-dire objectives et immuables. C'est en

germe, comme on le voit, le transformisme contemporain, qui aboutit lui aussi à la négation des espèces réelles. Les empiristes contemporains n'ont eu qu'à développer également les vues de Locke sur l'association des idées, pour expliquer, par la sensation, tous les raisonnements. Comme eux, Locke était nominaliste, et son système découlait rigoureusement du sensualisme et de l'empirisme.

On comprend qu'avec cette logique et cette psychologie Locke ait douté, au point de vue philosophique, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme : il accepte ces vérités capitales, mais seulement sur le témoignage de la révélation. Selon lui, la philosophie ne peut nous apprendre si l'âme est périssable ou immortelle, ni si une matière pensante est possible ou absurde. Son nominalisme aboutit donc à une sorte de scepticisme, que limitent ses croyances religieuses. Mais celles-ci manquent de leurs conditions rationnelles ; car il est impossible, dans le système de Locke de démontrer l'existence et les attributs de Dieu. Toute démonstration métaphysique est d'autant plus impossible à Locke qu'il méprise le syllogisme et le regarde comme inutile, à l'exemple de Bacon ; il loue outre mesure l'induction et la méthode expérimentale ; il ne voit pas que l'induction elle-même et l'expérience ne peuvent rien sans le syllogisme, sans les principes absolus de la raison et les idées vraiment universelles. Son erreur capitale a été de croire que nos connaissances ne portent que sur le singulier : il n'a pas vu que nos connaissances intellectuelles et objectives ne portent sur le singulier qu'autant qu'elles portent d'abord sur l'universel ; et c'est ainsi qu'il a méconnu la nature et les droits de

l'intelligence, comme aussi la valeur de la logique et de la métaphysique.

394. *En morale*, Locke n'a émis que des idées détachées, mais qui s'accordent trop bien avec sa psychologie. Il ne croit pas à un devoir absolu, à un droit immuable ; sa morale dépend surtout des lois humaines, des circonstances et de l'opinion ; l'utilité et le plaisir usurpent la place de l'honnête.

En politique, il cherche l'origine de la société dans un prétendu contrat d'association ; il tient pour la séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat et la liberté de tous les cultes. Mais, peu conséquent avec lui-même et, de même que Rousseau plus tard, il ne veut pas qu'on tolère les athées.

Sa théorie de la propriété est assez remarquable. Il voit surtout l'origine de celle-ci dans le travail. L'homme s'appartient et il est le maître naturel de sa propre activité et de ses labeurs ; il conquiert ensuite le sol et domine sur le reste de la nature dans la mesure où il se l'approprie par le travail. L'Encyclique de Léon XIII *sur la Condition des ouvriers*, a mis de nos jours en toute évidence cette vieille et incontestable doctrine.

En résumé, bien que Locke se soit montré écrivain habile et fin observateur, en décrivant l'entendement humain et en agitant l'éternel problème de l'origine des idées et de leur objectivité, sa philosophie n'en manque pas moins d'étendue et de profondeur : elle elle est diminuée et sans métaphysique solide. Le mot de Leibniz reste vrai : « « M. Locke, disait-il, avait de la subtilité et de l'adresse et quelque espèce de métaphysique superficielle qu'il savait relever ». Mais cette insuffisance même n'a pas empêché le philosophe

anglais de préparer les voies au criticisme, au positivisme, à la plupart des faux systèmes qui ont suivi. Sous ce raport nous ne sommes pas en désaccord avec Marion, quand il dit : « Berkeley n'était pas possible avant Locke, ni Hume avant Locke et Berkeley; et comme il est notoire que Kant, à son tour, procède de Hume, il s'ensuit que cette humble philosophie de Locke a eu, en métaphysique même, infiniment plus d'importance qu'on ne lui en reconnaît communément ». Les idées de Locke s'accordaient trop bien avec les tendances qui prévalaient de son temps pour n'être pas accueillies avec faveur. On comprend donc qu'elles se soient répandues rapidement en Angleterre et en France, où Voltaire fut leur principal importateur, et qu'elles aient conquis une place importante dans l'histoire de la philosophie.

395. **Contemporains des précédents.** — A la suite des trois philosophes anglais les plus célèbres du XVIIe siècle : Bacon, Hobbes et Locke, il sera utile d'en remarquer plusieurs autres, qui s'appliquèrent à développer les mêmes principes ou bien, au contraire, à les réfuter, ou qui enfin se distinguèrent dans d'autres écoles philosophiques. Signalons d'abord les spiritualistes, dont plusieurs exagérèrent leur doctrine jusqu'au platonisme et au mysticisme.

Lord Herbert de Cherbury (1581-1648), diplomate, contemporain de Hobbes, combattit son matérialisme; mais il professait lui-même une sorte de déisme qu'il essaya de systématiser en rejetant toute révélation. Il fut réfuté en France par Gassendi et en Angleterre par Locke. Il soutenait, contre eux, les idées innées et en appelait, comme Descartes, des livres et des traditions à l'observation psychologique. Son spiritua-

lisme ne pouvait être accepté ni par l'école empirique ni par les orthodoxes.

Glisson (1597-1677) professa pendant quarante ans la médecine à Cambridge. Il défendit, sur la substance, une théorie assez semblable à celle de Leibniz (1). On peut même le regarder comme le précurseur de ce dernier. A ses yeux, la substance matérielle est loin d'être purement passive, comme le pense Descartes; elle est essentiellement active et le principe de toutes ses modifications. Cette théorie est vraie, au fond, et il faut la substituer soit à celle de l'empirisme, soit à celle du mécanisme; mais il importe cependant de ne pas assimiler la substance à une simple force se modifiant elle-même, comme aussi de ne pas confondre l'activité avec la vie, pour attribuer celle-ci à toute substance.

Milton (1608-1674) né à Londres, étudia à Cambridge, voyagea sur le continent, ne resta point étranger à la théologie et à la philosophie ; il cultiva celle-ci dans sa jeunesse et lui demanda des consolations dans sa vieillesse malheureuse, affligée en outre par la cécité. Comme le Dante, il chercha ses inspirations dans ses croyances religieuses : il chanta *le Paradis perdu;* mais ni sa poésie, ni surtout sa théologie n'égalèrent celles de l'auteur de *la Divine Comédie.* Milton défendit la logique dénigrée par Bacon et publia même, l'année qui précéda sa mort, un traité de cette science, mais selon la méthode de Ramus. Après le meurtre de Charles I, il avait soutenu des doctrines révolutionnaires et essayé même de justifier, dans certains cas, le régicide.

(1) M. Marion lui a consacré sa thèse latine.

James Harrington (1611-1677), publiciste, se déclara contre Charles I, mais vécut dans la retraite après l'exécution du roi (1649). Il publia en 1656 une utopie politique, *Oceana*, imitée de la *République* de Platon, et qui lui valut quelques persécutions de Cromwell.

Thomas Stanley (1625-1678), érudit et littérateur, publia (1665-1666) une *Histoire de la philosophie, contenant la vie, les opinions, les actions et les discours des philosophes de toutes les écoles.* Cette compilation, dépourvue d'ordre et de critique, eut du succès et fut utile en son temps.

396. **Platoniciens :** *Théophile Gale* (1628-1678), presbytérien et pasteur d'une secte non-conformiste, fut le fondateur d'une certaine école platonicienne, qui tenait à la fois du paganisme et du christianisme et qui compta dans son sein Cudworth, Henri More, Thomas Gale et Thomas Burnet. Théophile Gale pensait que les anciens sages tenaient leurs meilleures doctrines de la révélation et que celle-ci avait été faite aux hommes à diverses époques et de diverses manières. De là une sorte d'éclectisme, imité des alexandrins, auquel il ajoutait des idées cabalistiques de Reuchlin et de Pic de la Mirandole. Il exposa son système dans la *Philosophie universelle* (1676).

Cudworth (1617-1688), fils d'un chapelain de Jacques I, professa l'hébreu à Cambridge et fut même chargé par le parlement de reviser la traduction anglaise de la Bible. Il partagea les idées de Gale et soutint même que Platon avait connu Moïse. Il imagina, pour expliquer l'union de l'âme et du corps, un *médiateur plastique* ou une *nature for-*

matrice (1) analogue aux autres forces dont il peuplait l'univers, mais qui ne fait que compliquer le mystère de cette union. Son système excluait le mécanisme de Descartes. Cudwoth était très érudit; on peut le regarder comme un des plus brillants défenseurs du spiritualisme et du libre arbitre, au XVII° siècle, contre le matérialisme de Hobbes. Son principal ouvrage, *Vrai système intellectuel de l'univers* (1678) souleva de vives polémiques. Son traité de la *Morale éternelle et immuable* ne fut publié qu'après sa mort.

Henri More (1614-1687), fils de calvinistes rigides, répudia de bonne heure le fatalisme qu'on lui avait enseigné et défendit, dans de nombreux ouvrages, le platonisme et l'éclectisme de son école, mais avec plus d'imagination que de raison et d'érudition que de logique. Il se montra grand partisan de la physique de Descartes, essayant de la combiner avec la métaphysique des alexandrins. Il vécut à l'université de Cambridge et refusa des dignités ecclésiastiques, leur préférant le simple titre de *fellow* au collège du Christ, où il mourut.

Jean Norris (1657-1711), pasteur anglican, doit être compté aussi parmi ceux qui essayèrent, au sein du protestantisme, de concilier leur philosophie avec leurs croyances spiritualistes et chrétiennes. Dans ses *Lettres sur l'amour de Dieu* (1695), il professe une sorte de mysticisme analogue à celui de M[me] Guyon. Dans le *Traité de la raison et de la foi* (1697), il fait une part plus grande à la raison. Cet ouvrage était dirigé contre *le Christianisme sans mystère*, de

(1) Voir l'opuscule de M. Paul Janet : *Essai sur le médiateur plastique* de Cudworth (1860).

Toland, le socinianisme et le déisme. Enfin, dans l'*Essai sur la théorie du monde idéal ou intellectuel* (1701-1704), il développe avec talent le système de Malebranche, qu'il regarde comme le Galilée du monde intellectuel.

397. **Partisans et adversaires de Locke.** — Les philosophes suivants se rattachent à Locke comme ses partisans ou ses adversaires.

Partisans : Shaftesbury (1671-1713), son élève et son ami, développa à sa manière les principes du sensualisme. Ses idées morales et religieuses forment comme une transition de l'empirisme anglais au criticisme de Kant. Shaftesbury, en effet, sépare la morale de la religion, et même de l'idée de Dieu ; il pense que l'homme de bien doit faire abstraction des peines et des récompenses qui sont la sanction de la conduite.

Collins (1676-1729), autre élève et ami de Locke, fut juge de paix et membre du parlement. S'inspirant de l'opinion de Locke sur la possibilité d'une matière pensante, il critiqua les arguments de Clarke en faveur de la spiritualité de l'âme. Son *Discours de la liberté de penser* l'obligea à se réfugier momentanément en Hollande, Dans ses *Recherches sur la liberté de l'homme*, il soutint, en s'appuyant sur une foule de sophismes, que la volonté n'est pas maîtresse de ses déterminations, et confondit la liberté avec la spontanéité. Clarke fut son constant adversaire.

Coward (1656-1702) adhéra au même sensualisme. Dans ses *Pensées sur l'âme humaine* (1702), il combat la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine comme « une invention du paganisme et contraire aux principes de la saine philosophie ».

Dodwel (1641-1711) soutenait aussi que l'âme est mortelle de sa nature; il pensait qu'elle est gratifiée de l'immortalité par le baptême. Il fut réfuté par Clarke.

Adversaires de Locke. — Les philosophes suivants peuvent être comptés parmi les adversaires de Locke.

398. **Clarke** (1675-1729), l'un des plus célèbres, soutint la cause du spiritualisme et de la religion, contre le matérialisme et le déisme qui levaient la tête. Il s'attacha à démontrer l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme. Mais il commit la même erreur métaphysique que Newton, en confondant l'espace et le temps avec l'immensité et l'éternité même de Dieu.

John Ray ou Wray (1628-1705) étudia à Cambridge, voyagea en Europe, remplit en Angleterre des fonctions ecclésiastiques et se distingua comme naturaliste et comme théologien, en développant les preuves de l'existence et de la sagesse de Dieu par les œuvres de la création.

Derham (1657-1735), chanoine de Windsor et ami de Ray, s'appliqua aussi à démontrer les attributs de Dieu.

William King (1650-1729) fut archevêque anglican de Dublin et lord-juge d'Irlande. Son ouvrage principal a pour titre *de l'Origine du mal*. Il était dirigé en partie contre Leibniz, qui y répondit par des *Remarques*. Bayle aussi en fit la critique. King y soutenait contre les déterministes, tels que Leibniz, que Dieu et l'homme sont libres de la liberté d'indifférence, c'est-à-dire comme ayant la faculté de vouloir sans motif. L'un et l'autre étaient dans l'erreur; car le

libre arbitre ne consiste ni à vouloir sans motifs ni à être dominé infailliblement par les motifs.

Butler (1692-1752), théologien et moraliste, né de parents presbytériens, passa aux épiscopaliens. Il se révéla par des *Lettres* adressées à Clarke en 1713, et devint évêque de Bristol (1737), puis de Durham (1750). On a de lui des *Sermons* et un *Traité de l'analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature*. Butler défend contre Locke et Collins l'identité du moi. Il nie que l'intérêt soit le mobile de toutes les actions. On peut le regarder comme le précurseur de l'école écossaise (1).

Cumberland (1632-1718) étudia à Cambridge et devint évêque de Péterborough. Il publia en latin une réfutation du système politique de Hobbes (1672); il s'attachait à démontrer cette thèse traditionnelle, qu'il y a une morale absolue, une loi universelle dont Dieu est le premier principe et dont le bonheur individuel est le fruit.

399. **Newton** (1642-1727), né à Cambridge, s'est distingué surtout par ses découvertes astronomiques. On lui demandait, un jour, comment il avait découvert la loi de la gravitation universelle. — En y pensant toujours, répondit-il. Il inventa aussi, vers le même temps que Leibniz, le calcul infinitésimal. En philosophie naturelle, la gravitation fut opposée bientôt à l'hypothèse des tourbillons imaginée par Descartes et la supplanta, après de vifs débats entre les savants. Comme métaphysicien, Newton adopta cette opinion singulière, que l'espace est le *sensorium* de

(1) Voir, au chap. XXII, n. 495, les autres spiritualistes anglais du XVIII[e] siècle, sur lequel nous empiétons ici.

Dieu, et cette autre, si peu rationnelle, que Dieu doit intervenir pour rétablir ou sauvegarder l'ordre naturel des choses, primitivement établi par lui dans l'univers. Néanmoins, Newton est justement cité parmi les savants chrétiens, car il manifesta hautement ses croyances et son respect absolu pour la divinité (1).

400. **Incrédules** : *Thomas Wolston* ou *Wollaston* (1669-1731) se distingua parmi les ennemis de la religion, à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe. Dans ses ouvrages, il nia les miracles, l'inspiration des Evangiles et la divinité de Jésus-Christ. Son déisme est celui de Voltaire et se rapproche beaucoup de l'athéisme.

Mathieu Tindal (1656-1733) étudia à Oxford et réussit comme publiciste. Un moment, il professa le catholicisme, mais il abandonna bientôt toute croyance à la révélation. Dans ses polémiques, il se fit le défenseur de l'omnipotence de l'Etat et l'adversaire de toute puissance ecclésiastique, soit catholique, soit protestante. Il fut poursuivi pour ses doctrines et forcé de s'expatrier en Hollande ; mais il fut pensionné par Guillaume III et Georges Ier. Dans son *Christianisme aussi ancien que le monde* (1730), il

(1) Nous empiéterons ici sur la philosophie française au XVIIIe siècle pour signaler l'un de ceux qui contribuèrent à faire connaître sur le continent la philosophie naturelle de Newton : nous voulons parler de *Levesque de Pouilly* (1691-1750), né et mort à Reims, où il fut lieutenant-général. Il visita l'Angleterre, connut lord Bolingbroke et Newton. Pouilly est aussi l'auteur d'une *Théorie des sentiments agréables*, où il se montre partisan de la morale du plaisir, mais du plaisir de l'esprit et le plus délicat. Cette morale ne s'accordait que trop avec celle qui devait prévaloir en France pendant tout le XVIIIe siècle. — Son fils (1734-1820) a écrit une *Théorie de l'imagination*.

prétend, avec tous les rationalistes, que celui-ci est un simple développement de la loi naturelle. On reconnaît là les idées qui prévalurent en France parmi les encyclopédistes. Il fut combattu par les théologiens de l'Eglise anglicane.

Toland (1670-1722), Irlandais, né de parents catholiques, embrassa le presbytérianisme et tomba ensuite dans l'incrédulité et le panthéisme. Son livre, *le Christianisme sans mystère* (1696) fut condamné au feu par le parlement de Dublin. L'auteur dut fuir en Angleterre. Signalons ses *Lettres à Séréna; le Socinianisme tel qu'il est* (1705) et *le Pantheisticon* (1720). Toland attaque le christianisme comme une superstition malfaisante; son langage est déjà celui des pires philosophes incrédules. Il paraît se rallier à une sorte de monisme matérialiste et panthéiste; selon lui, le développement du monde, qu'il confond avec Dieu, est régi par la fatalité; la pensée est une modification du système nerveux; avant Buchner, il prétend que tout s'explique par la *force* et la *matière*. Avec Collins, Toland fonda les premières loges maçonniques d'Angleterre. Il incarne, pour ainsi dire, de son temps, l'union du panthéisme ou du naturalisme et de la maçonnerie. Son *Pantheisticon* avait pour sous-titre : *sive formula celebrandæ sodalitatis socraticæ* (1).

401. **Tendances sceptiques** : *Collier* (1680-1732) fut un de ceux qui tirèrent de la doctrine de Locke les conséquences sceptiques qu'elle renferme. Comme les subjectivistes qui ont paru depuis, il préten-

(1) V. Nourrisson, *Philosophies de la nature : Bacon, Boyle, Toland, etc.* (1887).

dait que la nature n'existe que dans l'esprit ou dépendamment de lui. On peut le regarder comme le précurseur de Hume et de Berkeley (2). Néanmoins il maintenait le dogmatisme religieux.

Glanvill (1636-1680). — D'autres, avant Collier, avaient tiré de l'empirisme, inauguré par Bacon, les mêmes conséquences. Glanvill, pasteur anglican, est peut-être le premier qui, en Angleterre, ait tenté de donner au scepticisme une forme systématique. Toutefois son scepticisme est fort mitigé, car il s'attache plutôt à démontrer l'insuffisance de la raison et des systèmes que leur radicale impuisance. Il critiqua notamment Aristote, Descartes et Hobbes ; il emprunta plusieurs de ses arguments à Montaigne et à Charron. Avant Hume, il soutint que la cause nous échappe. Enfin remarquons que Glanvill ne faisait le procès à la raison que pour mieux s'en rapporter aux croyances religieuses. Ses deux principaux ouvrages sont : *La vanité du dogmatisme* (1661) et *l'Ignorance avouée, le chemin de la science* (1665).

Craig (fin du XVIIe s.), mathématicien écossais, mérite d'être compté parmi les esprits favorables au scepticisme, pour avoir soutenu, en se fondant sur un prétendu calcul des probabilités, que la certitude historique décroîtrait à mesure que les événements qui en sont l'objet s'éloignent dans le passé. Selon ses formules, les témoignages sur les origines chrétiennes perdraient leur force, 1454 ans après l'an 1699. On pourrait soutenir, avec plus de raison, que les certitudes historiques les plus graves s'accroissent, au con-

(1) V. *l'Idéalisme en Angleterre au* XVIIIe *siècle*, par G. Lyon (1888), qui professe lui aussi une sorte d'idéalisme.

servit comme volontaire en Hollande, en Allemagne, en Hongrie, jusqu'en 1621, continua de voyager pour s'instruire. A 37 ans, il se retira en Hollande, où il composa la plupart de ses ouvrages : le *Discours de la méthode* (1637), qui fit sa réputation, ses *Méditations* (1641), les *Principes de la philosophie*, le traité sur *les Passions de l'âme*, le traité *de l'Homme;* des ouvrages scientifiques : la *Dioptrique*, les *Météores*, la *Géométrie.* Sur l'invitation de la reine Christine de Suède, il se rendit à Stockholm, où il mourut peu de temps après son arrivée, dans les sentiments d'une vraie piété.

Descartes s'est distingué dans les sciences aussi bien que dans la philosophie; il ne manquait pas non plus d'une certaine érudition, bien qu'il affecte d'ignorer les philosophes qui l'ont précédé. Cette connaissance aggrave même ses propres erreurs, et accuse davantage l'indépendance outrée de sa philosophie. La voici telle qu'on peut la dégager de ses divers ouvrages, malgré certaines contradictions ou ambiguïtés qui les déparent.

404. **Philosophie de Descartes. Critique.** — Comme Bacon, qui promettait au monde une nouvelle logique (*novum organum*), Descartes annonce une nouvelle méthode et, avec elle, la création d'une nouvelle philosophie; ce que les penseurs ont trouvé jusque-là lui paraît faux ou non démontré rigoureusement : il lui faut une autre certitude. Il est à remarquer que tous les novateurs se rencontrent dans ce dédain et cette négligence du passé. Le point de départ que choisit Descartes est le doute universel, non pas (on peut du moins le supposer) le doute réel, mais le doute hypothétique ou conventionnel : il re-

garde comme non avenus tous les témoignages, toutes les autorités ; il doute même des vérités scientifiques réputées les plus sûres. Mais il s'aperçoit bien vite qu'il y a une vérité fondamentale qui résiste à toutes les prises du scepticisme : c'est le fait de notre propre pensée et, par là même, notre propre existence : *Je pense, donc je suis*. Maintenant comment cette vérité ramènera-t-elle les autres ? Comment leur fournira-t-elle une base désormais inébranlable ? Le voici.

Descartes s'aperçoit que cette vérité s'impose à cause de son *évidence*. L'évidence sera donc le critérium de toute vérité. — Malheureusement Descartes ne précise pas cette évidence, il n'en met pas en relief le caractère objectif ; il paraît la confondre avec une certitude subjective, avec ce qui paraît tel à chacun. Ensuite il ne nous dit pas qu'avec l'évidence rationnelle il y a l'évidence de l'autorité, dont le sage doit tenir compte également ; il paraît oublier que l'homme est à la fois un être raisonnable et un être enseigné. Il importait cependant d'observer, dès les premières pages de la méthode, que l'autorité est souvent un moyen indispensable de cultiver la raison individuelle et de la raffermir, et que par conséquent le rationalisme absolu est une erreur. Ajoutons que Descartes n'avait pas le droit de sortir de son doute initial, si ce doute était universel et s'étendait même au principe de contradiction. On voit donc que, dès le début, Descartes pose des bases insuffisantes ; il s'expose au retour offensif du scepticisme et de l'idéalisme, et tombe même dans certaines contradictions.

Descartes a été plus heureux en donnant les quatre règles de la méthode, qui ont été si souvent reproduites et interprétées. Les voici : « La première, dit-

il, était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle...; la seconde, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre; la troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître... ; et la dernière, de faire des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre ». — Descartes ne fait que traduire ici ce que les anciens philosophes, depuis Socrate, ont enseigné de meilleur sur la définition et la division. Mais ce qui nous reste à dire de sa philosophie ne prouve pas qu'il ait toujours pratiqué leurs préceptes et les siens.

Comme Socrate et tous les vrais psychologues, Descartes s'applique à se connaître lui-même et il cherche le secret de cette connaissance dans l'observation intérieure, c'est-à-dire dans la pensée. Malheureusement il commet une grave confusion, en comprenant, sous le nom de pensée, toutes les opérations de la connaissance : de là le danger de ramener toute pensée à la sensation, comme le veulent les sensualistes, ou de ramener la sensation à la pensée proprement dite, c'est-à-dire aux actes de l'esprit, Descartes choisit cette seconde erreur et tombe ainsi dans un spiritualisme exagéré; mais il laisse à ses successeurs le danger de tomber dans la première, d'autant mieux qu'il commet, en psychologie comparée, les plus graves inconséquences. En effet, au lieu de prêter aux animaux une âme spirituelle, capable de transmigrer, comme l'ont fait les platoniciens, avec lesquels les cartésiens ont d'ailleurs tant de res-

semblance, Descartes ne voit dans les bêtes que des *machines*, des automates savamment construits par le divin Artiste. Plus tard, des matérialistes comme La Mettrie n'auront qu'à confondre l'homme avec l'animal tel que le définit Descartes, pour trouver l'*Homme-machine*.

405. *La pensée et l'étendue*. — Ce qui caractérise encore la psychologie de Descartes, c'est l'opposition absolue de la pensée et de l'étendue, de l'âme et du corps; il identifie la pensée avec l'âme, et l'étendue avec le corps. Cette conception des choses peut séduire par une apparente simplicité, mais elle accuse un manque profond de métaphysique. Car la pensée n'est que la propriété essentielle de l'âme, et l'étendue n'est que la propriété essentielle des corps; en refusant de pénétrer au delà de ces propriétés, Descartes autorise déjà le sensualisme et le positivisme de Locke, de Condillac et de leurs successeurs. Ajoutons qu'entre l'âme raisonnable et le corps il y a des réalités distinctes, que Descartes refuse d'apercevoir; elles s'accusent cependant d'une manière très nette chez l'animal et dans la plante; et dans les corps eux-mêmes, outre leur matérialité, leur étendue et leur inertie, il y a des formalités ou réalités spécifiques, principes de leur énergie. Le mécanisme de Descartes, avec toute sa cosmologie repose donc sur une métaphysique incomplète.

Pour terminer l'examen de sa psychologie, il paraît n'admettre entre l'âme et le corps qu'une sorte d'union accidentelle : comment d'ailleurs unir substantiellement un esprit et un simple mécanisme? Dans la théorie de Descartes, l'homme avec le moi serait tout dans l'âme, le corps ne serait que leur instrument.

Toutefois, par une inconséquence qui fait honneur à son bon sens, Descartes reconnaît ailleurs que l'âme et le corps forment un tout essentiel *(unum quid, ens per se)*; que le corps et l'âme pris séparément sont des substances incomplètes. Son traité *des Passions* offre les mêmes contradictions : il y est dit, par exemple, que l'âme est unie à toutes les parties du corps et les anime toutes et, d'autre part, qu'elle réside spécialement dans la glande pinéale, au centre du cerveau, d'où elle agit sur tout le corps par le moyen des esprits animaux. Sur l'origine des idées même confusion : tantôt Descartes paraît admettre, avec les platoniciens, les idées innées, et tantôt il paraît se borner à soutenir les facultés innées, que nul spiritualiste n'a jamais niées; tantôt il suppose que les idées innées sont peu nombreuses, et tantôt qu'elles sont innombrables. Bref, sa théorie de l'homme est remplie d'équivoques. Elle paraît d'abord d'un spiritualisme outré; mais les sensualistes d'aujourd'hui, qui expliquent toute l'âme par la sensation, peuvent aussi bien se réclamer de lui et de son école. Et n'a-il pas permis d'espérer que la médecine guérirait les maladies de l'âme comme elle guérit celles du corps? « Il a mis à nu, écrit M. Fouillée, la part du mécanisme physiologique jusque dans notre vie la plus intime. Quant à Malebranche, il fut un des premiers auteurs de cette théorie qui explique la plupart des phénomènes mentaux par l'association des idées et des traces cérébrales qui y répondent » (1).

406. *En théodicée,* Descartes prétend démontrer l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu. D'après

(1) Notice sur Franck (Acad. des sciences mor. 1895 févr.)

lui, en effet, cette idée ne peut provenir que de la réalité de son objet; de plus, l'idée de l'être parfait impliquant l'idée de l'existence, puisqu'il est plus parfait d'exister que de ne pas exister, il s'ensuivrait que l'existence de Dieu est évidente par cela même que nous avons l'idée d'un être parfait. Nous avons déjà trouvé cet argument, quant au fond, dans la théodicée de saint Anselme; il consiste à passer indûment de l'ordre idéal à l'ordre réel.

Sur la nature divine elle-même, Descartes se trompe gravement en supposant que les essences des choses et les vérités qui s'y rattachent, vérités mathématiques et métaphysiques, dépendent de la libre volonté de Dieu; en sorte que Dieu pourrait changer les essences et, avec elles, les principes réputés les plus absolus. Mais il ne paraît pas s'apercevoir que Dieu ne peut changer sa propre nature, qui est Vérité et Nécessité avant d'être Cause libre. De plus, en enlevant ainsi à la vérité divine et aux sciences humaines leur caractère absolu, Descartes ouvre la voie au scepticisme. Il prépare aussi l'erreur des ontologistes, en regardant la connaissance de Dieu comme le principe de toute autre connaissance et de toute certitude, à ce point que nous ne pourrions rien savoir sans connaître d'abord la véracité divine; ce qui est une manifeste pétition de principe. Car si nous ne pouvons rien savoir sans connaître d'abord la véracité divine, comment saurons-nous que Dieu existe et que sa science garantit la nôtre? Ajoutons enfin que sa définition de la substance (ce qui existe d'une manière indépendante) est obscure et prépare celle de Spinosa, sur laquelle repose facilement tout le panthéisme.

Nous avons déjà observé que la cosmologie de

Descartes manque de métaphysique. Il explique les corps et tout le monde matériel comme une simple étendue inerte, diversifiée par le mouvement : de là sa conception *mécaniste* de l'univers. L'étendue, fragmentée jusqu'aux dernières limites, donne les atomes. Ceux-ci ont reçu le mouvement de la cause première ; de rectiligne qu'il était, leur mouvement, par suite de chocs, est devenue curviligne ; de là les *tourbillons* immenses qui emportent avec eux les astres du ciel et la terre elle-même. Cette dernière conception, hardie et soutenable à certains égards, a été reprise aujourd'hui par les astronomes, M. Faye par exemple, après avoir été supplantée par celle de la *gravitation*, qui a Newton pour auteur. Descartes regarde ensuite le monde matériel comme infini en étendue : il n'y a pas de vide, le vide absolu répugne, les parois d'une sphère absolument vide se confondraient en un point. Enfin remarquons encore qu'il rejette, dans les sciences, la recherche des causes finales, dont plusieurs avaient tant abusé.

Sa morale, sans rien offrir de complet qui ressemble à un système, n'est point exempte pour cela de graves erreurs. Rappelons qu'il regarde toutes les règles des mœurs comme dépendantes de la libre volonté de Dieu ; ce qui entraînerait logiquement la négation de la morale absolue. Le déterminisme s'accommoderait aussi trop facilement de ses théories mécaniques et de quelques autres idées qui lui sont propres. Il pense, par exemple, que l'on doit chercher dans les vérités physiques les fondements de la morale même la plus élevée ; il pense que la médecine pourra fournir un jour les moyens d'améliorer moralement les hommes et se montre ainsi le précurseur

des psychiatres contemporains. Certes il ne faut pas nier l'influence du physique sur le moral, ni par conséquent les dangers et les secours que l'âme peut trouver dans le tempérament du corps et le régime imposé aux organes; mais la morale et la vertu relèveront toujours essentiellement de la conscience et de la liberté; et l'éducation, qui décide souvent des mœurs, ne se confondra jamais avec les soins hygiéniques et la santé qui en est la suite.

407. **Influence de Descartes.** — En résumé, la valeur philosophique de Descartes n'égale pas l'influence qu'il a exercée. Cette influence extraordinaire s'explique de plusieurs manières: par les circonstances favorables où se produisit le cartésianisme, qui trouvait les esprits lassés de la scolastique, de son autorité et de son langage; par le rationalisme qu'il contient et vers lequel penchaient les esprits à la suite de la Réforme ; par la clarté, la simplicité et le bon sens, plus apparents que réels, avec lesquels il était présenté; elle s'explique enfin par l'attrait d'une foule de vérités particulières et élevées, d'aperçus nouveaux et ingénieux, ou même profonds, qui couvraient les lacunes et les erreurs du système.

Ajoutons que le cartésianisme eut peut-être le mérite de mieux montrer, ou du moins de rappeler d'une manière toute pratique et inoubliable, que la philosophie n'est fondée en définitive que sur l'évidence et qu'elle ne reconnaît pas d'autre critérium suprême. Selon la remarque du P. Daniel, adversaire pourtant du cartésianisme, celui-ci fit que, dans l'école et ailleurs, on devint plus réservé à traiter de démonstrations les preuves qu'on apporte de ses sentiments; on déclara moins aisément la guerre à ceux

qui parlent autrement que nous et qui souvent disent la même chose; on apprit à douter de certains axiomes qui avaient été jusqu'alors sacrés et inviolables et, en les examinant, on trouva quelquefois qu'ils n'étaient pas dignes d'un si beau nom (1).

Nous saurons gré encore à Descartes d'avoir insisté sur l'opposition de l'étendue et de la pensée et l'irréductibilité de l'une à l'autre : vérité qui a été si souvent méconnue depuis, même et surtout peut-être parmi ses admirateurs. Il est vrai qu'il n'a point tiré assez parti de cette considération; mais elle est la base de la démonstration de l'objectivité de nos sensations et, avec elle, de l'objectivité de nos idées. Peut-être enfin Descartes a-t-il rendu un service sans pareil à la scolastique, en l'obligeant à s'expliquer et à se justifier dans le langage de tous, à sortir des écoles où elle s'enfermait trop et à redevenir la philosophie du bon sens et des classes populaires, sans laisser d'être la philosophie la plus abstraite et la plus savante. Mais le premier effet de la révolution provoquée par Descartes, fut de séparer de plus en plus le monde des écrivains de celui des vrais philosophes, et de prolonger l'opposition qui datait de la Renaissance entre les bonnes doctrines et les belles lettres.

408. **Disciples de Descartes.** — Le mouvement philosophique imprimé par Descartes prit le nom de *cartésianisme*. Parmi les cartésiens, nous remarquerons les suivants, en commençant par les plus fidèles :

Le Père Mersenne (1588-1648), né au bourg d'Oizé

(1) Voir le *Dictionn. des sciences phil.*, art. Daniel. — Voir aussi plus bas, n° 418, l'article consacré au P. Daniel.

(Maine), étudia à la Flèche, où il se lia d'amitié avec Descartes, qui lui survécut et le pleura amèrement. Entré chez les Minimes, il y professa la philosophie, mais ne publia guère que des ouvrages de sciences et de théologie. Son mérite comme philosophe fut d'encourager Descartes, dont il fut comme le tuteur en même temps que l'ami, de le retirer d'une vie dissipée en le rappelant aux études philosophiques, de le mettre en relation avec les savants contemporains et de veiller même à l'impression de ses écrits. Le Père Mersenne entretenait une correspondance très étendue avec nombre de savants ; il avait voyagé en Hollande et en Italie ; il était lié notamment avec Galilée et Fermat.

Claude Clerselier (mort en 1686), avocat au parlement de Paris, devint, après le Père Mersenne, le correspondant de Descartes, qui vivait retiré en Hollande, et lui rendit les mêmes services d'amitié. Il publia plusieurs ouvrages du maître, et fut aidé par Jacques Rohault et Delaforge. On lui doit la première édition des *Lettres de Descartes* (3 vol. 1657-59-67) (1).

Jacques Rohault (mort en 1672), fut l'un des plus zélés propagateurs du cartésianisme ; et ce zèle lui valut, malgré l'infériorité de sa naissance et de sa fortune, d'épouser la fille de Clerselier. Rohault excella comme professeur de physique ; les conférences publiques qu'il faisait à Paris tous les mercredis eurent le plus grand succès ; il en fut de même de son *Traité de physique* (1771), qui se répandit en France et à

(1) Voir Ch. Adam, *Clerselier, éditeur des Lettres de Descartes* (Acad. des sciences morales, 1896 juin).

l'étranger. Dans ses *Entretiens de métaphysique*, il s'applique à justifier le cartésianisme et s'efforce même, vainement il est vrai, de montrer son affinité avec le péripatétisme; il s'attache aussi à prouver que l'explication cartésienne du sacrement de l'eucharistie est parfaitement orthodoxe. On sait que, selon les cartésiens, les accidents eucharistiques ne sont que de pures apparences. Il mourut dans des sentiments de foi et de piété, et fut enterré à Sainte-Geneviève, à côté de Descartes.

Régis (Pierre-Sylvain Leroy dit), né à Salvetat-de-Blanquefort (Agénois), en 1632, mort en 1707, étudia à Cahors et à Paris, fut initié par Rohault au cartésianisme, qu'il propagea ensuite à Toulouse et à Montpellier. De retour à Paris, en 1680, il ouvrit une école cartésienne; mais l'archevêque Harlay la fit fermer. On lui doit : *Système de philosophie* (1690, 3 vol.); *l'Usage de la raison et de la foi* (1704); un *Discursus philosophicus* sur l'histoire de la philosophie (1705).

Delaforge, docteur en médecine à Saumur, était aussi l'ami et le disciple fidèle de Descartes. Il excellait dans les sciences physiques. Son principal ouvrage, écrit d'abord en français, a pour titre : *Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec les corps, d'après les principes de Descartes* (Paris, 1664). L'auteur s'y attache à expliquer les rapports de l'âme et du corps; il pense que ceux de ces rapports qui échappent à la volonté de l'âme ont Dieu même pour cause efficiente et prochaine. On peut voir, dans cette opinion, le germe de l'occasionnalisme de Malebranche.

Cordemoy (mort en 1684), né à Paris, d'une famille

originaire d'Auvergne, suivit d'abord le barreau, puis s'adonna à la philosophie. Dans ses nombreux ouvrages, il se montre le disciple ingénieux de Descartes. Il est aussi l'auteur d'une *Histoire de France.* En 1665, il était devenu, par la protection de Bossuet, lecteur du Dauphin. — Son fils, l'abbé de Cordemoy, mort en 1722, ouvrit chez lui des conférences pour la réfutation et la conversion des hérétiques. Ce fut là que le Père André connut Malebranche et s'attacha à ses opinions.

409. **Antoine Arnauld** (1612-1694), vingtième fils d'un avocat au parlement de Paris, est célèbre surtout comme l'un des chefs du parti janséniste. Il fut obligé de quitter la France en 1679, il se retira dans les Pays-Bas et mourut à Liège. Comme philosophe, il se rattache assez bien au cartésianisme par l'esprit et la méthode. Chose singulière : cet homme si rigide, qui sacrifie la liberté à la grâce, est un de ceux qui soutiennent le mieux la liberté de la raison en face de l'autorité, de la révélation et de la foi. Arnauld fut, avec Nicole, l'auteur de la *Logique, dite de Port-Royal.* Dans cet ouvrage, d'ailleurs remarquable, qui devint classique en Europe, les théories de l'école sont trop négligées et l'on s'efforce vainement de renfermer tout l'art du raisonnement, toute la logique scientifique, dans quelques préceptes fort simples, immédiatement saisis par le bon sens. La logique savante, celle qui est laborieusement enseignée et acquise, sera toujours distincte de la logique naturelle ou du sens commun, dont elle ne peut se priver sans doute, mais à laquelle elle s'ajoute pour la fortifier, comme l'instrument à la main de l'ouvrier. Le cartésianisme d'Arnauld fut d'ailleurs assez

indépendant. Il adressa au Père Mersenne des *objections* contre les *Méditations* de Descartes ; il combattit la vision en Dieu de Malebranche; mais lui-même ne parut pas comprendre la nature et le rôle de l'idée dans la perception extérieure. Il rejette, en effet, la nécessité de l'idée représentative pour la perception, comme le fera plus tard l'école écossaise. Il soutient aussi, mais avec plus de raison, contre Nicole, Huyghens et le Père Lamy, que nous ne voyons en Dieu aucune vérité.

410. **Nicole** (1625-1695), né à Chartres, et fils lui aussi d'un avocat au parlement de Paris, entra à Port-Royal, où était sa tante, la célèbre Marie des Anges, et devint l'une des lumières du parti. Il revoyait les écrits d'Arnauld, les *Provinciales* et les *Pensées* de Pascal. Malheureusement tant de talent fut trop souvent consacré à la défense du jansénisme, dans lequel cependant il montra plus de modération qu'Arnauld ; il fut forcé de s'expatrier en 1677. Après la *Logique* dont il fut l'auteur, avec Arnauld, et qu'il avait d'abord enseignée aux *Petites Ecoles*, il faut signaler ses *Essais de morale*, recueil de traités particuliers, dont la publication fut commencée en 1671 ; ils fondèrent sa réputation comme moraliste. Remarquons aussi le *Discours contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme* (1670), où l'on dirait que l'auteur a parfois en vue la réfutation des tendances sceptiques de l'auteur des *Pensées*. Nicole se montra plus favorable qu'Arnauld à la théorie de la connaissance de Malebranche.

Jean de Launoy (1603-1678). — Nous citerons ici ce docteur célèbre en son temps, qui fut exclu de

Sorbonne pour avoir refusé de souscrire à la condamnation d'Arnauld. Parmi ses travaux, il faut signaler son Histoire des anciennes écoles et une Histoire de l'aristotélisme à l'Université de Paris (*De varia Aristotelis in Academia Parisiana fortuna*). Launoy fut surnommé *le Dénicheur de saints*, à cause de la critique plus ou moins juste qu'il fit de certaines légendes.

411. **Le Père Bernard Lamy** (1640-1715). — Cet oratorien, qu'il ne faut pas confondre avec dom Lamy, bénédictin, naquit au Mans, et étudia d'abord chez les oratoriens de cette ville; il professa plus tard la philosophie à Angers. Il avait écrit une *Histoire de la théologie scolastique*, dont le manuscrit est perdu; mais on peut en présumer les conclusions, si l'on songe que l'auteur fut un des partisans déclarés du cartésianisme et des adversaires militants du péripatétisme. Son enseignement lui suscita des procès (1674), et il fut envoyé finalement en exil à Grenoble. On lui reprochait notamment d'avoir reproduit la définition de la substance donnée par Descartes, et dont Spinosa abusait pour établir le panthéisme. Les ouvrages du Père Lamy intéressent la philosophie, la morale et surtout les sciences. Citons l'*Art de parler; Démonstration de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne; Entretiens sur les sciences; Traité de mécanique*.

412. **Le cartésianisme à l'étranger.** — Le cartésianisme se répandit rapidement hors de France, en particulier dans les Pays-Bas, où Descartes avait longtemps séjourné et entretenu des relations scientifiques. L'apparition du *Discours de la méthode* (1637) suscita de vives polémiques dans les universités,

soit catholiques soit protestantes, entre les partisans de l'ancien aristotélisme et les nouvelles doctrines. Celles-ci finirent par triompher, malgré diverses condamnations, venues du protestantisme comme du catholicisme.

Geulincx (1624-69). — Le plus célèbre cartésien des Pays-Bas, à cette époque, est Arnold Geulincx, né à Anvers, en 1624 (1). Il étudia à Louvain sous Philippi, fut licencié ès arts, en 1643, devint professeur secondaire au collège du Lys, en 1646, et ainsi le collègue de son ancien maître, qui fut comme lui l'un des champions du cartésianisme. En 1652, Geulincx, nommé professeur primaire, fit avec éclat une profession de foi cartésienne dans les *Saturnales* (2), qu'il fut chargé de présider. Son discours fut une charge à fond contre les défauts et les abus de la philosophie scolastique. En 1657, il passa au protestantisme et s'établit à Leyde, où, malgré l'opposition des aristotéliciens, il obtint enfin une chaire à l'université. Il y enseigna la philosophie et continua ses ouvrages : *Logica* (1662) ; *Saturnalia* (1665) ; *Ethica* (1675) ; *Compendium physicum* (1688) ; *Metaphysica vera* (1691).

Geulincx développa le rationalisme contenu dans la philosophie de Descartes, en y ajoutant quelques

(1) C'est par erreur qu'on assignait à sa naissance l'année 1625 (v. de Wulf, *Hist. de la phil. scolastique dans les Pays-Bas*). — M. Land a publié une édition complète, en trois volumes, des œuvres de Geulincx.

(2) Les *Saturnales* ou *Questions quodlibétiques* étaient des séances académiques, où l'on mêlait le plaisant au sévère. Ce furent d'abord des joutes dialectiques entre professeurs. Au temps de Geulincx, un improvisateur y traitait un sujet désigné d'avance.

idées personnelles et des conclusions occasionnalistes. Pour parler d'abord de celles-ci, Geulincx, adoptant le dualisme psychologique de Descartes, qui opposait radicalement l'âme au corps et rompait ainsi leur union substantielle, conclut que l'âme n'agit pas sur le corps ni le corps sur l'âme; leur harmonie est donc celle de deux horloges réglées l'une sur l'autre. Cette comparaison est de lui et sera adoptée plus tard par Leibniz.

En ce qui concerne l'objectivité des connaissances, Geulincx tire encore une conséquence remarquable du cartésianisme : Descartes prétendait que l'âme perçoit ses propres sensations plutôt que l'objet qui les excite, et Geulincx conclut que beaucoup de choses que nous regardons comme objectives ne sont que des formes de notre pensée. Il fait donc un pas de plus vers le subjectivisme, qui allait s'avouer et prévaloir avec Kant. Enfin on remarquera encore que Geulincx devance l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, en professant que l'honnête homme doit faire abstraction de toute récompense et agir d'une manière toute désintéressée; non content de subordonner le mobile de l'intérêt ou du plaisir à celui du devoir, il tend à le supprimer, ce qui est l'exagération commise par Kant et les stoïciens. Geulincx est donc l'un des anneaux qui relient la philosophie du XVII[e] siècle à celle du XVIII[e].

Cocceius (1603-1669), qui mourut à Leyde, la même année et dans la même épidémie que Geulincx, professait la théologie. Il fut dénoncé comme cartésien par Desmarets et Voët : de là des débats qui partagèrent les universités de Hollande. Condamné d'abord par les autorités protestantes aussi bien que par les auto-

rités catholiques, le cartésianisme fut accepté généralement un peu plus tard.

Guillaume Philippi, le maître de Geulincx à Louvain, continua d'y représenter le cartésianisme avec Gérard van Gutschoven (1615-68), ancien préparateur et secrétaire de Descartes. Après les prohibitions portées par les autorités de l'Université, il mitigea sa doctrine, définissant par exemple le corps non plus comme une *étendue*, mais comme une substance qui a l'étendue. Le cartésianisme s'accrédita de plus en plus; dès 1671, quatorze professeurs de l'Université sur seize lui étaient favorables.

413. **Rènier ou Reneri** fut le premier qui professa le cartésianisme (1637) à l'Université naissante d'Utrecht. Né à Huy (Belgique) en 1593, il embrassa la Réforme et s'expatria, se lia avec Descartes, qu'il avait rencontré à Amsterdam. A Utrecht, il fut le chef du parti cartésien, auquel il donna, pour ainsi dire, ce mot d'ordre : *Descartes est mea lux, meus sol, erit ille mihi semper Deus* (1). Il eut pour successeurs Henry Le Roy ou Regius, qui professa à Utrecht dès 1638, et Antoine Æmilius (1589-1660). Ils eurent pour adversaires Charles de Maets et Voët ou Voétius (v. n° 420). Celui-ci obtint même, en 1642, un jugement contre Descartes. Mais le cartésianisme ne cessa de s'infiltrer dans les esprits et les gagna tout à fait un peu plus tard.

Wittichius ou Wittich (mort en 1688), théologien et philosophe hollandais, fut l'un des piliers du cartésianisme en Hollande, selon l'expression de Bayle. Il s'attacha à concilier la raison et la foi, la philosophie

(1) Lettre de Reneri au P. Mersenne. Cité par M. de Wulf.

nouvelle et les Ecritures, dans son ouvrage principal : *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatæ cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta.*

Clauberg (1622-65), né à Solingen (duché de Berg), fut initié, à Leyde, par Jean Ray à la philosophie de Descartes ; il l'enseigna lui-même à Wittich. Entre autres ouvrages, qui propagèrent le cartésianisme, il écrivit une paraphrase des *Méditations.*

Walthuysen d'Utrecht, esprit indépendant, qui vivait vers cette époque, parut s'accommoder surtout des tendances rationalistes de Descartes ; il en accepta les idées sur les sciences physiques, mais, en métaphysique et en morale, il pencha plutôt vers Hobbes ; les théologiens l'accusèrent de socinianisme.

414. **Autres échos du cartésianisme à l'étranger.** — Signalons encore quelques philosophes qui nous font saisir comme sur le fait la propagation du cartésianisme à l'étranger.

Fardella (1650-1718), moine franciscain, né à Trapani, en Sicile, professa la philosophie à Modène, l'astronomie et la philosophie à Padoue. Venu à Paris en 1678, il y vit Malebranche, Arnauld, Lamy et contribua à répandre les idées cartésiennes en Italie. Avec Malebranche, il soutenait que nous ne connaissons l'existence des corps que par la révélation. Entre autres de ses ouvrages nous remarquerons : *Universæ philosophiæ systema* (1691, Venise) ; *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta* (1698).

Molyneux, mathématicien, né à Dublin, connu par ses travaux d'optique, traduisit en anglais les *Méditations* de Descartes (1671, Londres), suivies des objections de Hobbes.

Digby (1603-1665). — Le chevalier Digby, né à Londres, dont le père fut impliqué dans la conspiration des poudres et exécuté (1606), peut être compté aussi parmi les cartésiens. En 1636, il fit un premier voyage en France et se convertit au catholicisme. De retour en Angleterre il fut emprisonné, puis rendu à la liberté. Dans un second voyage à Paris il vit Descartes, avec lequel il eut plusieurs entretiens philosophiques et dont il mérita l'estime et la sympathie. Sous Cromwell, il essaya vainement de rapprocher les protestants et les catholiques. Après un dernier voyage en France, il mourut à Londres. Digby est plus connu comme naturaliste que comme philosophe. Partisan du péripatétisme, il aimait cependant le cartésianisme. Malheureusement ses théories physiques ne méritent plus d'être examinées aujourd'hui. Entre autres choses singulières, Digby croyait que l'art pourrait parvenir à prolonger la vie humaine. On sait que Descartes avait caressé le même rêve. Mais Digby essaya, en outre, d'en venir à la pratique et eut recours à certains procédés qui rappellent l'alchimiste plutôt que le philosophe.

En étendant encore le cercle précédent, peut-être pourrons-nous signaler ici les personnages suivants, dont la vie et la pensée portent l'empreinte des événements et des controverses de leur temps :

Jean de la Placette (1639-1718), né à Pontac (Béarn) et mort à Utrecht, quitta la France après la révocation de l'édit de Nantes et fut pasteur à Copenhague. Il se distingua comme moraliste et fut surnommé le *Nicole protestant*. Le célèbre Abbadie (1657-1727) fut son disciple.

Jaquelot (1647-1708), théologien protestant, né à

Vassy, se réfugia à Heidelberg après la révocation de l'édit de Nantes, puis à la Haye, où il fut pasteur et soutint de vives polémiques; il mourut à Berlin. Jaquelot défendit, dans ses ouvrages, l'argument ontologique de Descartes et attaqua le scepticisme de Bayle.

Pierre de Villemandy, recteur d'un collège théologique franco-belge établi en Hollande, s'appliqua aussi à réfuter les sceptiques de son temps, dans son ouvrage principal : *Scepticimus debellatus* (1695, Leyde). Il se montra cartésien conciliant et éclectique.

Roel ou *Roell* (mort en 1718), théologien hollandais, défendit le cartésianisme et essaya de l'appliquer à la théologie.

415. **Un précurseur français de Reid : le P. Buffier** (1640-1737). — Si nous rentrons maintenant en France, nous trouverons un représentant remarquable des tendances à la fois cartésiennes et dogmatiques, entre lesquelles se partageaient les esprits : nous voulons parler du P. Buffier. Bien que les jésuites aient défendu généralement le péripatétisme, tandis que les oratoriens propageaient le cartésianisme, cependant la nouvelle philosophie trouva, dans la Compagnie, des partisans de plus en plus tolérés et même approuvés. Celui dont nous parlons maintenant naquit en Pologne, mais de parents français; il étudia chez les jésuites de Rouen et fut reçu dans leur société. Ayant eu un démêlé avec l'archevêque, il alla à Rome, puis revint à Paris, où il se consacra à l'étude et à l'enseignement; il professa au collège Louis-le-Grand et collabora au *Journal de Trévoux*. Ses ouvrages portent sur la philosophie,

l'éducation et la religion; il a réuni les principaux en une sorte d'encyclopédie, publiée sous ce titre : *Cours des sciences sur des principes nouveaux et simples* (1732). Les encyclopédistes y ont puisé. On y remarque notamment une *Grammaire française*, un *Traité des premières vérités* et des *Eléments de métaphysique*. Signalons aussi la *Pratique de la mémoire artificielle*, où le P. Buffier applique à l'histoire et à la géographie la mnémotechnie employée par Lancelot pour l'étude des racines grecques.

Comme philosophe, le P. Buffier relève, à certains égards, de Descartes et de Locke; mais il évite leurs exagérations les plus graves et pratique une sorte d'éclectisme. Si sa philosophie manque de profondeur, du moins elle rencontre ordinairement la vérité. Il observe que, parmi les vérités premières, il faut compter notre propre existence; à cette vérité de fait, il veut qu'on ajoute des vérités générales, universelles, dont aucun esprit ne peut réellement s'affranchir : c'est là ce qu'on appellera plus tard le domaine du sens commun. Entre le P. Buffier et l'école écossaise, il y a donc cette ressemblance. C'est en s'appuyant sur ces verités premières qu'il fait ensuite la critique des systèmes. Là, sans doute, ne se borne pas le rôle de la philosophie; car elle doit étudier, en outre, l'origine des idées et l'apparition des vérités fondamentales. C'est pourquoi la philosophie du sens commun, bien qu'elle soit vraie, n'est pas encore la philosophie, ou du moins elle ne l'est pas tout entière, de même que la logique du bon sens n'est pas encore la logique savante. Or, les dangers et les aridités de celles-ci ne dispensent pas de l'étu-

dier, ni même de l'approfondir. La logique du P. Buffier est donc incomplète. Elle n'est point cependant superficielle : il soumet le témoignage des sens à une remarquable critique et en maintient savamment la valeur. En somme, sa philosophie est trop modeste, sans doute, mais elle est des plus modérées et des plus sûres.

416. **Adversaires de Descartes en France,** etc. — Nous avons vu que le cartésianisme eut la bonne fortune de se concilier aussitôt des partisans dévoués ; il souleva aussi de vives oppositions, en sorte qu'il renouvela toutes les discussions philosophiques. Les attaques vinrent de divers pays et quelquefois des camps les plus opposés.

Parmi les adversaires de Descartes, en France principalement, nous signalerons les suivants :

Le Père Bourdin (1595-1653), jésuite, né à Moulins, enseigna la rhétorique et les mathématiques à la Flèche, puis à Paris, où il mourut. Comme philosophe, il écrivit plusieurs traités contre les idées de Descartes et opposa aux *Méditations* les *Septièmes objections*, auxquelles Descartes fit l'honneur de répondre. Le P. Bourdin lui reprochait notamment de tomber dans le scepticisme ; et Descartes trouva le ton de ces attaques si peu couvenable qu'il s'en plaignit au Père provincial.

Le Père Rapin (1621-1687), jésuite, né à Tours, auteur du poème latin des *Jardins*, est plus connu comme lettré et comme poète que comme théologien et philosophe.. On lui doit, entre autres ouvrages : *la Comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Pères sur leur doctrine* (Paris, 1671). Le P. Rapin y oppose, avec plus de raison encore

que de force, la philosophie traditionnelle et en particulier celle d'Aristote, qu'il admirait beaucoup, à la philosophie nouvelle, c'est-à-dire au cartésianisme.

417. **Le Père Daniel** (1649-1718), jésuite, né à Rouen, est connu surtout par son *Histoire de France;* mais il se distingua aussi comme théologien et philosophe. Il combattit le cartésianisme, assez mollement au fond, dans le *Voyage au monde de Descartes* (1690) et le *Traité métaphysique de la nature du mouvement* (1724). Ce dernier ouvrage contient une critique de l'occasionnalisme. Le premier est moins un traité qu'une satire agréablement écrite. Le P. Daniel s'en prend aux *Méditations* et renouvelle les objections de Mersenne, d'Arnauld, de Gassendi. Au reste, il n'était rien moins lui-même qu'un scolastique et il faisait bon marché des formes substantielles, des accidents absolus, des espèces intentionnelles, etc. De cette double critique, l'une dirigée contre les scolastiques, l'autre contre le cartésianisme, résulterait facilement un certain scepticisme.

Le Père Hardouin (1646-1729), jésuite, né à Quimper, enseigna la rhétorique et mourut bibliothécaire au collège de Clermont. Il brilla dans les langues, l'histoire et tous les domaines de l'érudition; mais son savoir fut déprécié par un esprit paradoxal. C'est ainsi qu'il soutenait que toute l'histoire ancienne avait été composée au XIII[e] siècle, que l'Enéide n'était pas de Virgile ni digne d'un grand poète, etc. Dans son ouvrage, *Athei detecti,* il regardait comme athées Platon et nombre d'excellents esprits, anciens ou modernes. Il dirigea aussi sa critique, dans ses *Réflexions importantes*, contre certains régents de la Compagnie, qu'il accusait d'enseigner le cartésianisme:

« Tout ce que je souhaite, y disait-il, c'est qu'à l'avenir, du moins, on extermine le cartésianisme et le malebranchisme de nos classes jusques aux moindres vestiges. Quel service ne rendrions-nous pas à notre sainte religion, si nos philosophes, au lieu de suivre ce maudit système, en faisaient entrevoir le venin et l'horreur dans tous ses points ? Faut-il que nous laissions faire cela à d'autres qui nous accuseront tôt ou tard, ou d'ignorance, ou d'indolence bien criminelle ? »

418. **L'Herminier,** né en 1657, à Saint-Ulphace (Maine), publia (1700-1719) une somme de théologie en 6 vol. Il est un des sorbonistes qui s'opposèrent vivement au cartésianisme, d'accord en cela avec les jésuites ; mais, comme théologien, il se sépara d'eux sur la question de la grâce. L'Herminier soutint, avec raison, contre l'auteur des *Méditations*, qu'il faut démontrer l'existence de Dieu par l'idée de cause plutôt que par l'idée d'être et qu'il y a de grands dangers à ne se fonder que sur celle-ci. D'ailleurs, poursuit-il, notre idée de l'être n'est point parfaite, et cette imperfection fait que nous ne pouvons tirer de cette seule idée la démonstration de l'existence de Dieu. Cette opinion est généralement celle des scolastiques.

419. **Voétius** ou **Voët** (1593-1680). — Nous avons déjà vu qu'en Hollande le cartésianisme avait divisé les universités protestantes et qu'à la tête des adversaires de Descartes s'était distingué Voët ou Voétius (v. n°s 413 et 414). Ce théologien et philosophe protestant, né à Heusde, exerça le ministère à Leyde, y professa la théologie et les langues orientales, puis occupa une chaire à Utrecht. Il attaqua avec une égale intempérance toutes les doctrines autres que la

sienne, le cartésianisme et le papisme. Descartes en trace ainsi le portrait au provincial des jésuites, le P. Dinet : « C'est un homme qui passe, dans le monde, pour théologien, pour prédicateur, et pour un homme de controverse et de dispute, lequel s'est acquis un grand crédit parmi la populace, de ce que, déclamant tantôt contre la religion romaine, tantôt contre les autres qui sont différentes de la sienne, et tantôt invectivant contre les puissances du siècle, il fait éclater un zèle ardent et libre pour la religion, entremêlant aussi quelquefois, dans ses discours, des paroles de raillerie qui gagnent l'oreille du menu peuple. » Voët accusa Descartes d'athéisme, lui reprocha en même temps sa religion, et le traita de « méchant jésuite ». Comme le cartésianisme avait déjà à souffrir des erreurs très graves de certains de ses partisans, Voët parvint à faire condamner par l'Université d'Utrecht la philosophie nouvelle (1642), comme contraire à l'ancienne et conduisant au scepticisme et à l'irréligion. Il ne s'en tint point là et il aurait attiré sur Descartes de plus redoutables condamnations, si celui-ci ne s'était vivement défendu et n'avait trouvé des protecteurs. Voët et ses partisans parvinrent cependant à faire interdire (1676), à Utrecht et à Leyde, l'enseignement du cartésianisme.

Schoock (1614-1665), disciple de Voët, né à Utrecht et mort à Groningue, professa la philosophie. Dans un de ses ouvrages, précédé d'une préface de Voët, il attaqua avec une extrême violence la philosophie de Descartes (1643) ; dans un autre (1652), il combattit le scepticisme de La Mothe Le Vayer.

420. **Autres adversaires de Descartes à l'étranger.** — Avec Voétius, bien d'autres philoso-

phes, dans les Pays-Bas en particulier, s'élevaient contre la philosophie de Descartes. Signalons le professeur de Louvain Vopiscus Fortunatus *Plempius* (ou Plemp), à qui Descartes avait fait parvenir un exemplaire du *Discours de la méthode*. Plempius publia l'année suivante (1638) les *Fundamenta seu institutiones medicinæ*, où il combattait la théorie cartésienne de l'automatisme des bêtes. — Nommons aussi le théologien janséniste Libert *Froidmont*, né en 1587, professeur à Louvain, qui entretint une correspondance avec Descartes et défendit l'aristotélisme avec modération ; — le P. *Ciermans*, jésuite, à qui Plempius avait communiqué le *Discours de la méthode* et qui, dès 1638, jugeait inapplicable la théorie physique de Descartes.

Le Père Carleton Compton fut l'adversaire le plus redoutable, dans la Compagnie. Auteur d'un cours de philosophie (1649) plusieurs fois réédité, il réfuta plusieurs thèses essentielles du cartésianisme et, se plaçant au point de vue théologique, il montra l'incompatibilité de la thèse cartésienne sur l'essence des corps avec la doctrine catholique de la transsubstantiation et de la permanence des accidents eucharistiques. L'ouvrage de Compton eut un grand retentissement, et le cartésianisme fut tenu pour suspect dans la Compagnie. Mais plus tard, quand il se fut mieux accrédité au dehors, il trouva dans cet ordre comme dans les autres plus d'un partisan.

421. **Samuel Parker** (1600-1688). — Parmi les adversaires du cartésianisme, en Angleterre, nous signalerons ici Samuel Parker, évêque d'Oxford, qu'il ne faut pas confondre avec Mathieu Parker, archevêque de Cantorbéry. Samuel Parker professait une grande

admiration pour Platon et partageait une sorte de mysticisme orthodoxe, bien différent de celui de Spinosa, qu'il s'appliqua même à réfuter. Il ne saisissait pas l'affinité naturelle du platonisme et du cartésianisme. Il reprochait à Descartes de désarmer la philosophie en face de l'athéisme ; la preuve ontologique de l'existence de Dieu ne le satisfaisait point, et il la traitait de sophisme. Il reprochait aussi à Descartes d'avoir proscrit, comme Bacon et Gassendi, la recherche des causes finales, la *téléologie* du monde créé. (V. d'autres adversaires de Descartes en Angleterre, appartenant à diverses écoles : Cudworth, Henri More, Hobbes, au chap. XVIII).

422. **Gassendi** (1592-1655). — Les opinions de Gassendi méritent d'être remarquées, tant pour leur opposition à celles de Descartes que pour elles-mêmes ; elles représentent le vieil épicurisme en face du platonisme cartésien. Gassendi naquit à Champtercier, près Digne, de modestes cultivateurs, se fit remarquer par son intelligence, entra dans les ordres en 1617, professa sept ans la philosophie à Aix, s'occupa beaucoup de mathématiques et de sciences, où il se montra observateur habile, correspondit avec le P. Mersenne et Galilée, dont il partageait les doctrines. Képler était son ami. Comme philosophe il combattit à la fois la scolastique et le cartésianisme. Descartes le rencontra à Paris, en 1641, au premier rang de ses adversaires et la dispute des *Cartésiens* et des *Gassendistes* occupa tout le monde savant. En 1645, il fut nommé professeur au Collège de France et il ne tardait pas à publier ses œuvres philosophiques principales, qui sont une réhabilitation du système d'Epicure.

Citons : *De vitâ, moribus et placitis Epicuri*,

lib. VII (Lyon, 1647) ; *Syntagma philosophicum* (Lyon, 1658). Gassendi avait publié dès 1624, à Grenoble, une attaque de l'aristotélisme : *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristotelem*. Ses deux ouvrages principaux contre Descartes datent de 1642 et 1644 : *Disquisitio metaphysica adversus Cartesium ; Dubitationes et instantiæ adversus Cartesii metaphysicam.*

Gassendi s'est borné à ressusciter le vieux système sensualiste, en le corrigeant sur les points où il est ouvertement incompatible avec la foi chrétienne, tels que ceux de la Providence et de l'immortalité de l'âme. En logique, il paraît ériger les sens et l'observation sensible en critérium suprême ; il ne paraît pas s'apercevoir que l'esprit est informé par les sens, mais sans être jugé par eux : il les critique sans être, à proprement parler, critiqué à son tour. D'ailleurs, Gassendi rejette, avec raison, la méthode cartésienne ; il regarde comme une absurdité le doute cartésien qui s'étend à toute vérité de l'ordre sensible.

En cosmologie, il nie la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, pour reprendre l'hypothèse des atomes ; mais il rejette également la théorie mécanique de Descartes et l'hypothèse des tourbillons : il attribue aux atomes la force et peut-être même une certaine sensibilité. Il ne confond pas, comme Descartes, l'essence des corps avec leurs dimensions et avec l'espace ; mais il tombe dans une autre erreur, en faisant de l'espace un être *sui generis*, incompréhensible, ni substantiel ni accidentel. Conséquemment à son atomisme, il rejette les générations proprement dites ou transformations substantielles et ne voit dans tous les composés que de simples agrégats.

En morale, il paraît assigner comme fin dernière à l'homme le délectable ou le plaisir plutôt que l'honnête : celui-ci, dès lors, se rangerait parmi les biens utiles au lieu de se les subordonner tous.

Comme on le voit par ce court aperçu, Gassendi manque tout à fait de métaphysique, et c'est en vain qu'il s'efforce de concilier ses vues avec les conclusions les plus sûres de la philosophie chrétienne (1).

423. **Ses disciples** : *Bernier* (1620-1688). — Au premier rang des disciples de Gassendi se place Bernier, voyageur célèbre, médecin et philosophe, né à Joué, près d'Angers, mort à Paris. Elevé par un curé de campagne, il connut de bonne heure Gassendi, se fixa auprès de lui à Paris, devint son disciple et plus tard le défenseur de ses doctrines. Après la mort de Gassendi, dont il entoura la vieillesse d'une sollicitude filiale, il visita la Palestine, l'Egypte et l'extrême Orient. Bernier fut lié avec Chapelle, Boileau, Racine, La Fontaine, Molière, qui profitèrent de ses vastes connaissances ; lui-même collaborait aux publications scientifiques et littéraires de l'époque. Son principal ouvrage est un *Abrégé de la philosophie de Gassendi* (1678), auquel il joignit, en 1682, des *Doutes sur quelques chapitres de l'Abrégé*.

Sorbière, mort en 1670 et natif des environs d'Uzès, est un autre gassendiste non moins remarquable que le précédent. Il était né dans le protestantisme et se fit catholique ; mais il demeura toujours suspect d'irréligion et de socinianisme. Il s'entremit entre Descartes et Gassendi, séjourna

(1) Voir, parmi les ouvrages récents, F. Thomas, *la Philosophie de Gassendi* (1889). L'auteur est très favorable à Gassendi.

même avec le premier en Hollande, mais plutôt pour brouiller ces deux esprits que pour les rapprocher. Sorbière écrivit, entre autres ouvrages, une *Vie de Gassendi*. Après ce maître, dont il exaltait le mérite, il estimait surtout Montaigne et Charron. On lui doit aussi une traduction du *de Cive* de Hobbes. Ces préférences dénotent chez lui des tendances empiriques et sceptiques. — Des philosophes précédents nous pouvons rapprocher les suivants :

424. **La Chambre** (1594-1675), né au Mans, écrivain, médecin, physicien et philosophe, devint membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences et médecin ordinaire de Louis XIII. Il publia de nombreux ouvrages, entre autres : *Les Caractères des passions* (5 vol., 1640-1662) ; *Traité de la connaissance des animaux, où tout ce qui a été dit pour ou contre le raisonnement des bêtes est examiné* (1648). La Chambre combattit l'automatisme de Descartes, mais en attribuant à l'âme une certaine extension spirituelle et transcendante.

Charles Perrault (1628-1703), frère du célèbre architecte, n'écrivit pas seulement pour les enfants (*Contes des fées*, 1697) : on lui doit aussi un *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences* (1688). Il y place les philosophes modernes bien au-dessus des anciens, préférant par exemple la *Logique* de Port-Royal à l'*Organon* et Descartes à Socrate et à Aristote. Il réprouve cependant la méthode de Descartes et incline plutôt du côté de Gassendi. Il prête aux animaux une âme corporelle.

Claude Perrault (1613-1688). — Son frère Claude, à la fois architecte, mathématicien, physicien, phy-

siologiste et philosophe, mérite aussi d'être signalé. Il combattit le mécanisme de Descartes et professa un animisme analogue à celui de Stahl. D'après Claude Perrault, l'âme intelligente est le principe immédiat de la vie végétative. Et si on lui objecte que l'intelligence n'a pas conscience de ces opérations inférieures, il répond que cette inconscience vient de l'habitude. Mais cette réponse ne peut satisfaire personne aujourd'hui.

425. **L'occasionnalisme et l'ontologisme. Malebranche** (1638-1715). — Malgré les oppositions très vives et les critiques souvent fort justes que le cartésianisme rencontra dès l'origine et que nous venons de raconter, il ne tarda pas à porter ses fruits. Les premiers furent naturellement l'occasionnalisme et l'ontologisme. En effet, si l'on admet que le corps et l'âme sont unis d'une manière accidentelle et que l'âme ne connaît qu'à l'occasion des impressions reçues dans les organes, sans tirer autrement des sens l'objet propre de sa connaissance, on admettra facilement que le corps et l'âme n'exercent l'un sur l'autre aucune action proprement dite et que Dieu est la seule cause de toutes nos pensées. Or, il suffit de généraliser la première hypothèse, en l'étendant à toute la nature, pour avoir l'occasionnalisme ; et il suffit d'ajouter que Dieu est le seul objet primitif de nos pensées en même temps que leur seule cause, pour avoir l'ontologisme. Nicolas Malebranche ne recula pas devant ces extrêmes conséquences.

Il naquit à Paris, où son père était secrétaire du roi, étudia la théologie à la Sorbonne, entra à l'Oratoire et s'occupa d'abord, mais sans attrait, d'histoire ecclésiastique. La lecture du *Traité de l'homme* de

Descartes, qu'il fit par occasion, lui révéla son talent et ses goûts métaphysiques. Cette lecture l'émut si vivement que de violents battements de cœur l'obligèrent plusieurs fois à l'interrompre. A partir de ce moment (il avait 27 ans), il se voua à la philosophie et mérita bientôt le surnom de *méditatif taciturne*, en attendant celui de *Platon chrétien*. Malgré la faiblesse de sa constitution, il vécut jusqu'à un âge avancé. La première édition de la *Recherche de la vérité*, son principal ouvrage, date de 1674; elle ne formait qu'un volume; elle obtint le plus grand succès et fut traduite en plusieurs langues, pendant qu'elle soulevait de vives et longues discussions. Malebranche soutint et développa ses théories dans les autres éditions, qu'il augmenta beaucoup, et dans les ouvrages suivants, dont le premier fut regardé par Bossuet comme conduisant au pélagianisme : *Conversations métaphysiques et chrétiennes* (1679), destinées à mettre à la portée de tous le système exposé dans la *Recherche de la vérité; Traité de la nature et de la grâce* (Amsterdam, 1680); *Traité de morale* (1684); *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688); *Traité de l'amour de Dieu* (1697); *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (1708); *Réponses à Arnauld* (1709, 4 vol.); *Réflexions sur la prémotion physique* (1715).

De même que Descartes, Malebranche s'est placé au premier rang des écrivains français; et c'est ce qu'il ne faut pas oublier quand on fait l'histoire des doctrines. Souvent le succès de celles-ci s'explique moins par les vérités particulières, les observations nouvelles, exactes et profondes qu'elles contiennent, que

par la distinction habituelle de la pensée et le mérite singulier de l'écrivain. Voici d'ailleurs le résumé des idées de Malebranche (1).

426. **Philosophie de Malebranche. Critique.** — En logique, de même que sur la plupart des points importants de la philosophie, Malebranche s'inspire de Descartes; mais il en développe les théories d'une manière originale et profonde. Il pense donc, avec le maître, que le philosophe ne doit se réclamer que de l'évidence rationnelle et il méconnaît plus ou moins les droits de la tradition. D'autre part, comme il admet la légitimité de la foi, il lui arrive de chercher à démontrer les objets réservés à la foi, tels que l'Incarnation, par des considérations philosophiques, confondant ainsi en pratique la théologie et la philosophie, après les avoir séparées outre mesure en théorie : tant il est vrai qu'un excès jette facilement dans l'excès contraire.

En théodicée, il s'efforce, avec Descartes, de démontrer l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu : il suffirait de penser à Dieu pour savoir qu'il existe. Là ne s'arrête pas sa prétention, Il soutient encore (et c'est une conséquence légitime de l'affirmation précédente) que cette pensée de Dieu est la vue même de Dieu : Dieu serait donc l'objet universel de notre pensée, et c'est en lui et par lui que l'esprit connaîtrait tout ce qu'il connaît; Dieu serait le lieu des esprits, comme

(1) Parmi les nombreux écrits sur Malebranche, on peut signaler : *Etude sur Malebranche* avec sa *Correspondance inédite*, par l'abbé Blampignon (1861); *Philosophie* de Malebranche par Ollé-Laprune (1870). — La *Vie de Malebranche*, du Père André, a été publiée par le Père Ingold (1886). — Le *Traité de morale*, de Malebranche, a été réédité par M. Joly (1882).

l'espace est le lieu des corps. A prendre ces formules au sens strict, l'âme humaine serait douée naturellement de la vision intuitive. Mais Malebranche use souvent d'équivoques : tantôt il paraît soutenir que nous voyons la substance divine même ; tantôt, que nous voyons les rapports de Dieu avec les créatures ; ailleurs, que nous voyons en Dieu les corps seulement, non les âmes ; ailleurs encore, que nous voyons tout en Dieu.

Principe unique de nos intelligences et lumière universelle de tous les esprits, Dieu serait aussi la cause principale et même la seule cause efficiente de tout ce qui s'opère en nous et hors de nous ; pour tout dire en un mot, la causalité divine serait incommunicable à tous les degrés. — On voit aussitôt ce qu'il y a de dangereux dans cette doctrine, dont la grandeur est plus apparente que réelle. Comment, en effet, refuser à l'être créé une causalité propre et distincte, si on lui accorde un être et une substance distincts de Dieu ? Et pourquoi nier que Dieu soit la substance unique, l'être unique, si l'on prétend que toute causalité est absorbée dans la sienne ? La causalité doit se proportionner à l'être, à la substance et à leur perfection ; si donc Dieu absorbe toute activité, toute cause, il faut qu'il absorbe également tout être, toute substance, toute réalité. Cette conséquence nettement panthéiste, Spinosa l'a tirée. Malebranche, qui se borne à l'occasionnalisme universel, arrive seulement jusqu'au seuil du panthéisme, dont l'éloignent sa foi et son bon sens, mais où le portent tous ses principes.

Par une contradiction singulière, tout en exagérant l'action divine, il restreint la Providence, qui ne comporterait, selon lui, que des lois et des vues générales.

Mais, comme lui répond Bossuet, « Dieu ne veut pas les choses en géneral seulement, il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre ».

La théodicée de Malebranche pèche donc de bien des manières. Elle supprime, pour ainsi dire, la métaphysique, puisque l'esprit humain n'est plus en communication avec les universaux et les réalités générales des choses, mais plutôt avec la vérité même de Dieu. Elle supprime aussi la cosmologie. Car le monde qu'elle considère, n'est plus un assemblage d'êtres qui coexistent dans l'ordre parce qu'ils agissent harmonieusement les uns sur les autres : c'est la volonté divine seule qui a réglé tous leurs rapports et en particulier ceux de l'âme et du corps. Leibniz, un peu plus tard, pourra déduire de cet occasionnalisme la théorie de l'*harmonie préétablie ;* mais il se gardera bien de refuser aux êtres créés l'activité qu'ils exercent sur eux-mêmes. En niant, au contraire, cette activité, Malebranche s'expose à leur refuser toute réalité. Cette même théorie des causes occasionnelles compromet gravement l'existence du libre arbitre ; car celui-ci implique une véritable causalité. Malebranche essaie cependant de le sauvegarder, en disant que l'âme a le pouvoir d'appliquer aux biens particuliers l'inclination qui la porte fatalement vers le bien universel. Mais cette explication, qu'il emprunte aux scolastiques, ne cadre point avec sa théorie métaphysique des causes, ni avec sa théorie psychologique de l'origine des connaissances.

427. *Optimisme.* — Une autre de ses théories à signaler, qui a été professée par Leibniz, est l'*optimisme.* Dieu, selon Malebranche, serait déterminé

par sa sagesse et sa sainteté à créer le monde le meilleur ; le monde actuel serait donc le meilleur des mondes possibles, les maux qu'il renferme seraient nécessaires, la prière et les efforts les plus généreux ne sauraient les supprimer. — Mais Dieu ne peut être déterminé à créer le monde absolument le meilleur ; car un tel monde est imposssible, l'échelle des possibles est indéfinie. Il reste donc que Dieu crée et gouverne, avec une sagesse infinie, un monde qui pourrait être absolument meilleur et qui s'améliore de fait, indéfiniment, pour ainsi dire, par divers moyens, notamment par la prière et par le concours libre et généreux de la créature.

Pour étendre et justifier son optimisme, Malebranche ne recule pas devant les hypothèses les moins admissibles. Il soutient donc l'infinité du temps, de l'espace, du monde entier et même une certaine infinité de chaque âme en particulier. Non seulement le monde que nous habitons serait d'un prix infini, à cause de l'Incarnation du Verbe, qui s'y est accomplie d'une manière nécessaire, selon Malebranche ; mais il y aurait encore, dans les astres, une infinité d'autres mondes, et dans chacun d'eux se serait réalisé le chef-d'œuvre de Dieu, l'Incarnation de son Fils, alors même que l'humanité de ces mondes n'aurait pas péché. — Mais toutes ces hypothèses sont gratuites ou absurdes, et elles n'ajoutent rien à la vraie grandeur du monde telle que nous pouvons l'entrevoir à la lumière de la science et de la foi. Elles multiplient, en effet, le monde, mais ne le perfectionnent pas.

428. *La psychologie* de Malebranche est confuse et n'offre pas moins de prise à la critique. Ici encore il s'inspire de Descartes, mais il s'en sépare sur des

points importants. Il accorde moins à la volonté, qu'il paraît confondre parfois avec le jugement, sans doute parce que la volonté éclairée suit toujours quelque jugement; il accorde moins aussi à la conscience. Il ne pense pas que celle-ci suffise à nous révéler l'essence de l'âme et ses attributs; il en conclut, contrairement à Descartes, que les sens extérieurs nous révèlent les corps mieux que la conscience ne révèle l'âme. En résumé, sa doctrine de la connaissance se ramène aux points suivants. Il y a quatre manières de connaître : connaître les choses en elles mêmes et par elles-mêmes, — les connaître par leurs idées, — les connaître par le sens intime et la conscience, — les connaître par conjecture. Or, selon Malebranche, nous connaissons Dieu de la première manière; nous connaissons les corps et leurs essences, de la seconde, par les idées divines; nous connaissons notre âme de la troisième manière; enfin nous connaissons les autres âmes par conjecture. Selon Malebranche, nous connaissons mieux l'essence des corps que leur existence; car celle-ci ne nous est connue que par les sens. Cette existence même, selon lui comme selon Descartes, serait toujours problématique, n'était la véracité de Dieu, qui ne peut nous tromper. Malebranche recourt même à la révélation pour se démontrer l'existence des corps.

Cet ensemble d'opinions philosophiques peut recevoir le nom de système et ne manque pas de grandeur; mais toutes les bases en sont ruineuses, elles ne résistent pas au choc de l'expérience la plus vulgaire. Néanmoins, malgré cette insuffisance expérimentale, la philosophie de Malebranche a exercé sur de nobles esprits et elle exerce encore une certaine fascination, due au spiritualisme élevé qui l'anime, à une sorte de

platonisme et de mysticisme chrétiens, qui attirent les âmes plus éprises de belles pensées que de solides raisons. Aussi, dès l'origine, des écrivains aussi savants que scrupuleux, Bossuet, Fénelon, Arnauld, etc. s'appliquèrent-ils à la réfuter. D'autres cherchèrent à l'interpréter d'une manière plus favorable : Thomassin, Lamy, etc. Mais les efforts de ses meilleurs partisans n'ont jamais réussi à la justifier, non plus qu'à lui donner la cohésion et l'organisation qui lui manquent. Elle ne tient pas debout et incline fatalement vers le panthéisme de Spinosa. Si Malebranche, qui s'indignait contre l'*impie*, a su se préserver de cette conséquence, il faut louer son sens chrétien mais non pas absoudre ses idées philosophiques.

429. **Disciples de Malebranche.** — Parmi les disciples de Malebranche, nous signalerons les suivants :

Dom François Lamy (1636-1711), bénédictin, qu'il ne faut pas confondre avec l'oratorien du même nom (v. n. 411), naquit au château de Monthyveau (Beauce), fut d'abord capitaine de chevau-légers et grand duelliste. Il se convertit à la suite d'un duel, où il faillit périr, entra dans la congrégation de Saint-Maur et fut élevé aux plus hautes dignités. Il s'en démit, après quelques années, pour se retirer à l'abbaye de Saint-Denis, où il écrivit la plupart de ses ouvrages. Le principal a pour titre : *De la Connaissance de soi-même* (6 vol. 1694-1698). Dom Lamy s'appliqua à défendre la vision en Dieu et les causes occasionnelles contre Arnauld, Bossuet, etc.; il combattit aussi l'harmonie préétablie de Leibniz, dans ce qu'elle offre de contraire à l'occasionnalisme. Comme Malebranche, il définissait l'union de l'âme et du corps : « Une exacte

et nécessaire correspondance entre deux êtres, dont l'efficacité des volontés divines est la seule cause effective ». Cependant, sur la question du quiétisme, il fut un moment pour Fénelon contre Malebranche. Sur l'invitation de Bossuet et de Fénelon, il écrivit une réfutation de Spinosa (1706); avec raison il y déclare que le Dieu de Spinosa ne mérite pas ce nom. D'autres ouvrages encore témoignent de l'activité philosophique et du zèle de dom Lamy.

Boursier (1679-1749), docteur en Sorbonne, né à Ecouen et mort à Paris, professa aussi les doctrines de Malebranche, mais en les exagérant; il fut l'un des chefs du parti janséniste. Il a écrit : *De l'action de Dieu sur les créatures* (1715, 2 vol.), où il s'attache à démontrer la prémotion physique par le raisonnement. Malebranche écrivit contre lui : *Réflexions sur la prémotion physique*. Boursier eut aussi pour adversaire le P. Dutertre.

Morinière, autre disciple de Malebranche, essaya de tirer de la doctrine du maître une explication de la science et de la prescience divine, dans un petit ouvrage qu'il publia en 1718, à 25 ans, étant greffier du Châtelet. Morinière maintient la prescience divine, mais il rejette le système de la prémotion physique. Il juge aussi que le système de Leibniz (déterminisme intellectuel) est incompatible avec la liberté de la créature.

430. **Le panthéisme. Spinosa** (1632-77). — Pendant que Malebranche développait certains principes du cartésianisme, sans rompre avec la foi, et aboutissait à un spiritualisme exagéré, imité de celui de Platon, Spinosa développait le cartésianisme d'une autre manière et, n'étant sauvegardé par aucune

croyance religieuse, tombait dans le panthéisme le plus décidé. Peu remarqué d'abord ou du moins condamné par la plupart des philosophes contemporains, les protestants aussi bien que les juifs et les catholiques, le spinosisme a repris faveur au siècle dernier et en celui-ci, en même temps que s'accréditaient le panthéisme idéaliste allemand et le naturalisme. On peut dire que Fichte, Schelling, Hégel, aussi bien que Diderot et Gœthe, relèvent de Spinosa. Ses œuvres ont été étudiées, traduites, critiquées avec bienveillance et acceptées même en partie par des philosophes contemporains, comptés d'ailleurs parmi les meilleurs spiritualistes, tels que MM. Janet et Vacherot. Il importe donc de bien connaître le spinosisme et son auteur (1).

Baruch de Spinosa naquit à Amsterdam d'une famille de Juifs espagnols. Il se vit bientôt chassé de la synagogue, à cause de son rationalisme et de son incrédulité, et quitta même Amsterdam (1656). Il finit par s'établir à La Haye, où il gagna sa vie en taillant des verres de lunettes; il mourut pauvre et jeune encore, après avoir consacré sa vie aux spéculations philosophiques. Son premier ouvrage annonce un disciple fervent de Descartes et date de 1663; il porte ce titre : *Renati Descartes Principiorum philosophiæ pars prima et secunda more geometrico demonstratæ*. Son *Tractatus theologico-politicus* (1670)

(1) Voir, sur ce sujet, les ouvrages publiés à la suite du concours ouvert par l'Académie des sciences morales, en 1890, sur la morale de Spinosa : *Le problème moral dans la philosophie de Spinosa et dans l'histoire du spinosisme* par Victor Delbos; *La morale de Spinosa* par Worms; *Spinosa* par Léon Brunschvicg; *la Bibliothèque de Spinosa*, article de M. Nourrisson (Acad. des sciences morales, 1893. I, p. 577-615).

fut proscrit à son apparition. Ses œuvres posthumes furent publiées peu après sa mort; ce sont : *Ethica more geometrico demonstrata; Tractatus politicus; Tractatus de emendatione intellectus;* un *Compendium* de grammaire hébraïque et 74 *Lettres*. Spinosa procède directement de Descartes, dont il avait lu les œuvres avec avidité; mais il outre singulièrement les conséquences du cartésianisme, comme on va le voir, et il ne serait pas juste de faire porter au philosophe français toute la responsabilité des erreurs de son disciple.

431. **Exposé du spinosisme. Critique.** — Remarquons d'abord que le spinosisme, comme le cartésianisme, est plutôt une méthode qu'un système. La méthode de Spinosa, plus encore que celle de Descartes, est incomplète, exclusive : c'est la méthode purement déductive; il affecte lui-même de l'appeler *géométrique*, comme s'il était possible d'appliquer rigoureusement aux sciences philosophiques les procédés des mathématiques. Spinosa a été induit en erreur par la lecture peu judicieuse de Descartes, qui a paru, en effet, assimiler plus d'une fois l'évidence métaphysique à l'évidence géométrique, par exemple en traitant comme un simple théorème la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu. Spinosa abuse aussi de cette opinion du maître, qui pensait que nous n'acquérons la certitude sur les choses qu'en recourant à l'idée et aux attributs de Dieu : l'idée claire de Dieu serait ainsi le critérium de toute vérité. C'est là un trait de ressemblance entre le spinosisme et l'ontologisme. De même encore que Descartes, Spinosa affecte d'ignorer la philosophie traditionnelle; il prétend découvrir toute

vérité nécessaire sans prendre conseil de personne; il s'avance même beaucoup plus loin que Descartes sur ce terrain périlleux et rejette positivement la foi chrétienne : à ses yeux les saints livres et les religions qui s'en autorisent ne renferment que des éléments de morale naturelle. Il veut qu'on interprète en conséquence, d'une manière tout humaine et purement rationnelle, les miracles et les prophéties; il rejette le surnaturel et la révélation comme des hypothèses incompatibles avec la philosophie : bref, il professe formellement le rationalisme et l'incrédulité, au lieu que Descartes paraît s'être borné au doute religieux hypothétique ou méthodique.

432. *La métaphysique et la théodicée* de Spinosa continuent les erreurs de sa logique. Il accepte, comme un principe incontestable et géométrique, la définition que Descartes avait donnée de la substance, et il l'interprète de la manière la plus erronée; il prétend que la substantialité consiste en ce que l'être ne relève que de lui-même quant à l'existence, et il en conclut qu'il n'y a qu'une seule substance au monde, celle de Dieu. Quant au dualisme de la pensée et de l'étendue, si bien mise en évidence par Descartes et dont on peut tirer parti pour établir les plus importantes vérités, il l'accepte; mais l'étendue et la pensée ne sont, à ses yeux, que les modes relativement infinis d'une même substance divine et absolument infinie. Tel est le fond de son panthéisme. Il ne distingue Dieu d'avec le monde que d'une manière logique et nominale; il supprime la création *ex nihilo* : selon lui, Dieu *(natura naturans)* et la création *(natura naturata)* ne font qu'un en réalité; Dieu est *immanent* à la création.

Il est clair ensuite que la création est nécessaire et que la nécessité règne partout; le libre arbitre est donc supprimé; il n'en reste que l'apparence, la spontanéité d'une pensée qui se développe fatalement. D'ailleurs Spinosa paraît confondre parfois la volonté et l'entendement; il les soumet ensemble au déterminisme. L'immortalité de l'âme individuelle n'est pas mieux sauvegardée; car, dans le système de Spinosa, il n'y a qu'une chose qui soit immortelle, la substance unique d'où émanent tous les modes particuliers de l'étendue et de la pensée. Ajoutons enfin, pour donner au spinosisme tous ses traits essentiels, que le Dieu de Spinosa paraît être sans intelligence et partant sans volonté éclairée et digne de ce nom. Il est vrai que Spinosa paraît ailleurs soutenir le contraire, quand il dit que Dieu s'aime d'un amour intellectuel infini. Mais il est plus conforme à sa pensée de dire que Dieu crée par nature et d'une manière aveugle, non d'une manière volontaire et avec discernement. Spinosa dépouille donc la divinité des attributs les plus parfaits, les plus essentiels, et l'on comprend que ses contemporains l'aient traité d'athée: son Dieu *devient* plutôt qu'il n'est; il trouve ses perfections suprêmes, l'intelligence et la volonté, dans l'homme, car il ne les a pas en lui-même.

Nous venons déjà de signaler, en l'exposant, les principales absurdités auxquelles se heurte la philosophie spéculative de Spinosa. Remarquons encore combien sa base est ruineuse. Spinosa affirme gratuitement son principe capital : l'unité de substance. Cette unité répugne; car il est impossible que le Créateur et la créature, celui qui a l'existence par lui-même et celui qui n'existe qu'en certaines limites

de l'espace et du temps, dépendamment d'un autre, aient même nature, même être et partant même substance. D'ailleurs le dualisme irréductible de la pensée et de l'étendue suppose au moins deux substances d'ordre divers; sans compter que le caractère essentiellement limité de nos propres pensées nous empêche de les attribuer à la même substance qui est la cause première de cet univers. Notre conscience atteste notre faiblesse irrémédiable et notre dépendance absolue, en même temps que notre raison nous démontre l'existence d'une Cause infinie distincte de nous-mêmes et de l'univers.

433. *Morale et politique.* — Peu de mots suffisent sur la morale de Spinosa, assez analogue à celle des stoïciens. Connaître Dieu est le but du sage. Spinosa devrait en conclure que cette connaissance doit être consciente et éternelle. Mais il pense plutôt que le sage ne doit s'attendre qu'à une immortalité impersonnelle et doit l'envisager avec sérénité. Le moindre défaut de cette morale si peu humaine, c'est d'être inaccessible au peuple et de substituer, dans l'âme de ses rares adeptes, une raison implacable au libre don de soi-même, et l'orgueil à l'amour. Nous ne saurions donc souscrire d'aucune manière aux éloges qui en ont été faits dans ces derniers temps.

Les vues politiques de Spinosa demandent un plus long examen. Il soutient une sorte de libéralisme radical, qui équivaudrait à l'anarchie, s'il n'était complètement sacrifié, en définitive, à l'absolutisme légal. Il estime donc que chacun a la liberté sans limites de penser et de dire ce qui lui plaît; mais, d'autre part, il accorde à l'Etat la faculté de légiférer comme bon lui semblera sur la liberté de parole et la liberté de conscience. Il

soumet donc au pouvoir civil tous les intérêts de la religion et l'interprétation même de l'Ecriture. Ce libéralisme appelle donc le despotisme; il s'évanouit devant l'arbitraire d'un César ou d'une majorité et ressemble fort à celui qui prévaut aujourd'hui, où l'on voit la licence la plus effrénée érigée en droit, alors que les libertés les plus sacrées de l'individu, de la famille et de l'Eglise sont légalement proscrites. Mais il est évident qu'on perd la cause de la liberté, en la livrant ainsi sans condition au pouvoir. La liberté n'est vraie, bonne et inviolable qu'autant qu'elle est subordonnée à l'honnête, à la loi éternelle de Dieu, qui trouve son écho dans la loi naturelle de la conscience ; et c'est le bien seul à procurer ou à permettre qui peut la définir et la justifier.

434. **Premiers spinosistes.** – De Spinosa, nous rapprocherons ses premiers partisans et continuateurs:

Cufaeler, hollandais, entreprit d'exposer les sciences d'après les principes du spinosisme , mais son œuvre demeura incomplète. Sa *Logique*, écrite en latin (1684) est comme une introduction aux œuvres de Spinosa, qu'il s'applique à commenter et à défendre.

Bredenburg, de Rotterdam, réfuta d'abord Spinosa (*Enervatio tractatus theoligico-politici*, 1675); mais il adhéra ensuite au spinosisme, tout en se flattant de rester chrétien. Il s'attacha même à réfuter ses propres objections.

Cuper, hollandais, mort à Rotterdam (1695), publia une réfutation timide de Spinosa, en 1676, qui, en réalité, était plutôt un plaidoyer. Cuper soutint que l'existence de Dieu et les vérités morales les plus indispensables ne peuvent être connues par la raison. Il fut attaqué par Henri More.

Law, conseiller de Courlande, qui vint s'établir à Francfort-sur-l'Oder, s'adonna aux études philosophiques et s'inspira de Spinosa dans ses *Meditationes philosophicæ* (1717-1719). Thamasius le dénonça comme athée à l'université de Halle et il fut obligé de changer de retraite.

Wachter, théologien allemand, publia d'abord un ouvrage étranger au spinosisme, touchant l'accord de la foi et de la raison (Amsterdam 1692). Plus tard il attaqua le spinosisme et la Cabale (1699), les accusant d'athéisme. Mais plus tard encore (*Elucidarius cabalisticus*, 1706, Rome) il se fit le champion des opinions les plus opposées, soutenant que Spinosa était un vrai sage et un grand chrétien et que l'ancienne Cabale (jusqu'au concile de Nicée) contenait la vérité. Il aurait composé aussi une *Histoire des Esséniens*, où il confondait l'essénianisme et le christianisme.

Le comte de Boulainvilliers (1658-1722), né en Normandie, suivit d'abord le parti des armes. Devenu écrivain et philosophe, il employa le même procédé que Cuper pour accréditer le spinosisme, dans plusieurs ouvrages qui, au reste, ont peu de valeur. Boulainvilliers avait réuni aussi plus de 200 volumes sur les sciences occultes et la philosophie hermétique. Avec Wachter, il suffit à nous rappeler et, au besoin, à démontrer les affinités du spinosisme avec le mysticisme le moins orthodoxe et certaines superstitions.

435. **Tendances sceptiques : Pascal** (1623-1662). — Le doute méthodique de Descartes, comme aussi sa défiance excessive des sens, qui le faisait chercher la certitude dans la véracité divine, contenait des germes de scepticisme, dont nous pouvons suivre le développement dans Pascal, Huet et quelques autres.

Blaise Pascal (1) naquit à Clermont et montra de bonne heure un véritable génie pour les sciences : à 12 ans, il avait découvert par lui-même les 32 premières définitions du livre d'Euclide ; à 16 ans, il écrivait un traité des Coniques qui étonna Descartes lui-même ; à 18 ans, il inventait une machine arithmétique. Il est aussi l'inventeur du haquet et de la brouette. Ses expériences sur l'équilibre des liquides et la pesanteur de l'air achèvent de le placer parmi les premiers savants de son temps. Un accident qui lui arriva au pont de Neuilly (1654) le convertit tout à fait, mais le jeta dans les bras des jansénistes. Il se lia avec Arnauld et vint habiter Port-Royal-des-Champs. De ce moment datent ses écrits philosophiques, et aussi ses polémiques théologiques : *Entretiens sur Epictète et Montaigne ; Lettres Provinciales* (1656-1657), sorte de pamphlet très habile et finement écrit, dirigé contre les jésuites, à l'instigation des jansénistes, mais qui attrista l'Eglise et déshonore son auteur ; enfin les *Pensées*, laissées inachevées, mais qui suffiraient néanmoins à sa gloire. Elles sont les éléments précieux et incomparables d'une apologie de la foi chrétienne que méditait leur auteur. Il mourut prématurément, après de longues douleurs, et une vie plus ou moins empoisonnée par les querelles jansénistes et des scrupules de conscience. L'autopsie fit découvrir dans le cerveau un épanchement, qui contribuerait à expliquer certaines hallucinations et les peines cuisantes auxquelles il fut

(1) Voir entre autres ouvrages : *Blaise Pascal* par J. Bertrand (1891) ; *Pascal physicien et philosophe*, Défense de Pascal par Nourrisson (1889) ; *Etude sur le scepticisme de Pascal* par Droz (1886) ; *Pascal*, par Ul. Maynard (1850).

sujet. Ce beau génie aurait donc côtoyé la folie. Sa vie fut écrite par sa sœur, Mme Périer, née Gilberte Pascal (1620-1687).

En Pascal nous n'avons pas à considérer le savant ni l'écrivain, qui sont de premier ordre, mais seulement le philosophe. Celui-ci ne nous a point laissé d'œuvre complète ni, à plus forte raison, aucun système ; mais ses vues éparses, originales et profondes, méritent d'être signalées. Elles intéressent surtout la logique et les rapports de la foi et de la raison. Egaré par ses préjugés jansénistes autant que par la vivacité de ses sentiments, Pascal paraît avoir trop sacrifié, en général, les droits de celle-ci. Il semble la juger incapable de trouver par elle-même les vérités les plus indispensables, sans excepter l'existence de Dieu ; de même que la nature, dépourvue de la grâce, ne serait que péché, pour ainsi dire, selon les jansénistes, de même, selon Pascal, la raison privée de la révélation et de la foi ne serait qu'erreur et mensonge : « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. — Toute la philosophie ne mérite pas une heure de travail. » Il va sans dire que cette condamnation est absolument juste, si, par la philosophie, on entend cette raison prétentieuse qui, de parti pris, rejette et méprise toute révélation.

Il semble aussi que Pascal subordonne la raison au sentiment et érige celui-ci plutôt que l'évidence en critérium suprême de certitude : « Le cœur, dit-il, a ses raisons que la raison ne connaît pas. C'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie ». C'est ce que répèteront plus tard Jacobi, Reid, Jouffroy.

Toutefois, il ne faudrait point entendre à la lettre

ce scepticisme ni ce sentimentalisme de Pascal ; car il exalte parfois la raison autant qu'il la rabaisse. Malgré certaines exagérations, il est peu de ses formules, écrites en style lapidaire, qui ne renferment un sens aussi juste que profond ; celle-ci par exemple, si souvent admirée : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : c'est là le principe de la morale. »

436. **Pascal et la tradition.** — Pascal a cet avantage sur Descartes d'avoir compris que la philosophie ne peut se suffire sans la tradition ; il a même exagéré la nécessité de celle-ci. Quoique partisan habituel du cartésianisme, il a rejeté aussi les vues cosmologiques du père de la philosophie moderne : « Je ne puis pardonner à Descartes, disait-il ; il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui accorder une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement : après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » Enfin, Pascal a été l'un de ceux qui ont le mieux compris certaines lois de la philosophie de l'histoire : comment il se fait, par exemple, que les anciens l'emportent sur les modernes dans les connaissances morales et religieuses, tandis que les modernes l'em-

portent sur les anciens dans les sciences physiques et expérimentales. Les progrès incessants de celles-ci et leur continuité permettent de regarder l'humanité comme un seul homme, dont le savoir, les forces, les richesses s'accroissent tous les jours ; en sorte que les anciens sont par rapport à nous comme des enfants, au point de vue des sciences physiques, de même que nous sommes des enfants par rapport à eux, dans les connaissances morales et religieuses. Pascal en conclut justement qu'il ne convient pas d'invoquer l'autorité des anciens en matière purement scientifique, mais qu'il convient d'y recourir, au contraire, en matière de religion et de morale.

En résumé, Pascal fut un des plus beaux génies dont s'honore l'esprit humain. Si ses préjugés jansénistes et les tristes querelles qui absorbèrent une partie de sa vie, déjà si courte, ne lui permirent pas de laisser une apologie de la foi ni aucune œuvre philosophique achevée, du moins ses pensées détachées sont encore un chef-d'œuvre de haute raison, digne d'une des premières places dans la littérature philosophique, comme dans la littérature chrétienne.

437. **Huet** (1630-1721). — Bien plus que Pascal, le « savant Huet », évêque d'Avranches, montra de l'inclination pour le scepticisme philosophique, prétendant ramener d'autant mieux la raison à la foi qu'il la convaincrait davantage d'impuissance. Avec lui, le traditionalisme, qui a fleuri en France au début du XIXe siècle, trouve déjà sa véritable forme. Huet naquit à Caen ; il fit, en 1652, un voyage en Suède, qui lui permit d'explorer les trésors littéraires de ce pays ; à son retour, il fonda l'Académie de Caen (1662). Déjà connu pour son érudition, il fut adjoint à Bossuet

(1670) comme sous-précepteur du dauphin. Prêtre en 1676, abbé d'Aulnay en 1678, évêque d'Avranches en 1689, il renonça à son évêché en 1699 et finit sa vie laborieuse dans la maison professe des jésuites de Paris.

Huet était poète, philosophe, théologien, astronome, helléniste et hébraïsant. Sans parler de ses éditions classiques *du Dauphin*, ni de ses autres travaux littéraires, ses ouvrages philosophiques principaux sont : *Censura philosophiæ cartesianæ* (1689 et 1694), où il attaque la métaphysique de Descartes, dont il avait été d'abord partisan enthousiaste ; *Demonstratio evangelica* (Paris, 1679), ouvrage très érudit ; *Questiones Alnetanæ* (Questions d'Aulnay) *de concordia rationis et fidei* (1690) ; *Dissertations sur diverses matières de religion et de philosophie* (1712) ; *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, publié par l'abbé d'Olivet (1722).

Les idées philosophiques de Huet subirent une évolution qui est à remarquer. Dans sa *Démonstration évangélique* perce déjà son système : il espère que la foi à la révélation profitera de toute l'impuissance dont la raison sera convaincue. Dans les *Questions d'Aulnay*, il reconnaît que la raison a une lumière propre et qu'elle précède la foi, comme la nature précède la grâce; mais il paraît croire que la raison ne peut se démontrer que son impuissance. Toutefois, par une contradiction flagrante, qui suffirait à le réfuter, il s'applique à démontrer que les philosophes anciens ont pressenti la plupart des dogmes sublimes de la foi chrétienne. Toujours plus érudit que logique, Huet s'applique ensuite, dans sa *Critique*, à réfuter le cartésianisme, qu'il avait

d'abord admiré et dont il relève lui-même à son insu. Il remarque d'ailleurs très bien qu'on ne peut plus sortir légitimement du doute cartésien et que le sentiment de notre propre existence serait incapable de fonder quoi que ce soit sans les premiers principes de la raison. Il critique, avec non moins de pénétration, les preuves cartésiennes de l'immortalité de l'âme, celles de l'existence de Dieu et plusieurs autres points où Descartes a rompu avec la scolastique ; il croit retrouver dans le cartésianisme plusieurs idées subversives déjà émises par Bruno.

438. **Ses tendances sceptiques.** — Mais c'est dans le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, traduit par lui-même en latin, que se révèlent toutes ses tendances au scepticisme. Il y reprend les arguments de Sextus Empiricus et aussi celui de Descartes, disant que nous pourrions être le jouet de perpétuelles illusions; il en conclut, mais en outrepassant la pensée des vrais sages, que *savoir douter* c'est la vraie science, et qu'il faut se contenter des vraisemblances et des probabilités, jusqu'à ce que la foi nous donne la pleine certitude qui nous manque. Il oublie donc que, si la raison naturelle est privée elle-même de toute certitude, elle ne peut servir d'introductrice à la foi. Il resterait dans le vrai s'il prétendait seulement que la raison, privée de la révélation, ne peut découvrir avec certitude, dans l'ordre moral et religieux, qu'un petit nombre de vérités fondamentales. Mais son traditionalisme est déclaré et radical : aussi fut-il vivement critiqué par plusieurs de ses contemporains, le janséniste Arnauld aussi bien que les jésuites, dans les *Mémoires de Trévoux*. Ce traditionalisme n'est pas moins fautif que le rationa-

lisme de Descartes. Huet n'est pas fondé à reprocher à Descartes son doute méthodique, alors que lui-même, par une autre voie, réduit la raison à une impuissance irrémédiable. Ce n'est pas en énervant ainsi la raison qu'on peut espérer de la désabuser.

439. **La Mothe Le Vayer** (1588-1672). — Huet avait été précédé dans la voie du scepticisme par La Mothe Le Vayer. Celui-ci, qui se place naturellement entre Huet et Montaigne, naquit à Paris d'une famille de parlementaires et se destina d'abord aux affaires; mais, après l'assassinat de Henri IV, il se voua à l'étude. Il entra à l'Académie en 1640 et fut chargé par Richelieu de diriger les études du frère de Louis XIV et du roi lui-même. Le Vayer était fort érudit et il composa un grand nombre d'ouvrages. Dans ceux qui intéressent la philosophie, il plaide pour le pyrrhonisme, à ce point que plusieurs suspectèrent sa foi. C'est ainsi que, dans les *Trente et un problèmes sceptiques*, il développe trente et une propositions morales, « ébattements innocents d'un sceptique, propositions ordinairement accompagnées d'interrogations et de deux branches, le *non* et le *oui*, et dont le dénouement est absolument impossible ». On appellera plus tard ces sortes de propositions contradictoires et insolubles, des *antinomies*. Dans son *Histoire*, il prétend que Polybe se trompe en disant que « la vérité est de l'essence de l'histoire ». Il s'ingénie pour montrer que « le vrai des choses ne parvient pas toujours jusqu'à nous; que l'histoire n'est très souvent que fable, et que les bonnes histoires sont de la nature de ces médicaments qui ne doivent être employés que longtemps depuis qu'ils sont préparés ». Ces ouvrages et autres sem-

blables étaient répandus au XVIIe siècle ; « la sceptique chrétienne », selon le mot de son inventeur, réveillait donc de nombreux échos. Le principal ouvrage de Le Vayer a pour titre : *Les Cinq dialogues* (1671). Il s'y inspire surtout de Sextus Empiricus, dont il renouvelle les dix motifs de doute ; son but est le même : « le repos et la tranquillité d'âme dans l'indifférence ». Il ne paraît pas cependant que l'auteur ait voulu comprendre dans son doute la religion chrétienne ; il prétend même la servir grandement par sa méthode. (Voir Sorbière, qui relève de lui, de même que de Gassendi, n. 423.)

Bérigard ou *Beauregard* (né en 1578 ou 1591). — C'est parmi les sceptiques qu'on peut ranger aussi Claude Guillermet, seigneur de Beauregard, né à Moulins. Il étudia la philosophie et la médecine à Aix, et fut appelé par le grand-duc de Florence à l'université de Pise. En 1640, le sénat de Venise l'appela à l'université de Padoue. Bien qu'il professât le péripatétisme, Bérigard paraît avoir douté de ce système et des autres. Il s'attaqua aussi au système de Galilée. Il ne pense pas que, sans la révélation, l'on puisse résoudre aucune question morale ou religieuse.

440. **Bayle** (1647-1706). — Mais le sceptique le plus avoué du XVIIe siècle, celui dont les doutes destructeurs et prétendus philosophiques ne furent pas seulement provisoires ou hypothétiques, mais réels et persévérants, est Bayle, né au Carlat (comté de Foix), et fils d'un ministre protestant. D'abord converti au catholicisme par les jésuites, il renia ensuite la foi et se réfugia à Genève. Il enseigna la philosophie à l'Académie protestante de Sedan (1675), puis la philosophie et l'histoire à Rotterdam ; il eut de vifs dé-

mêlés avec Jurieu, fut même condamné par le consistoire et privé du droit d'enseigner (1693). Son scepticisme s'affirma plus encore, peu de temps après, dans son ouvrage principal : *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697), dont la seconde édition, plus complète, est de 1702. Bayle y attaque toutes les doctrines et n'en établit aucune. Il combat en particulier la théorie de Leibniz sur l'origine du mal et cherche à ruiner la thèse du libre arbitre. Depuis lors on a souvent renouvelé ses objections.

441. **Foucher** (1644-1696). — On peut ranger encore cet auteur parmi ceux qui cédèrent à l'esprit de doute, mais sans aller, tant s'en faut, aussi loin que les précédents. Foucher naquit à Dijon et étudia à la Sorbonne. Il s'éprit de la philosophie de l'Académie et entreprit sa restauration, comme Juste-Lipse avait tenté celle du stoïcisme, et Gassendi celle de l'épicurisme. Foucher entendait par la philosophie de l'Académie celle de Cicéron et de Socrate, ou plutôt leur doute et leur sage réserve. Cette réserve, si juste à tant d'égards, ne lui permit pas d'accepter la philosophie de Malebranche, toute remplie d'hypothèses, celle par exemple de la vision en Dieu. Foucher s'appliqua donc à la réfuter, en établissant ses propres idées, dans de nombreux ouvrages et en particulier dans la *Critique de la Recherche de la vérité* (1675).

442. **Philosophie traditionnelle : Bossuet** (1627-1704). — Avec Bossuet nous retrouvons la philosophie scolastique, rehaussée par la distinction de la forme et l'éclat de l'éloquence. Il naquit à Dijon et étudia à Paris, au collège de Navarre. A 16 ans, il prêcha un sermon remarqué, à l'hôtel de Rambouillet ; à 21 ans, il soutenait sa thèse de bachelier et Condé lui-

même, dont il devait prêcher plus tard le panégyrique, prenait part à la discussion. Prêtre et docteur en 1652, il fut d'abord chanoine-archidiacre de Metz, puis vint à Paris (1658), où il se révéla aussitôt comme orateur de premier ordre. Son éloquence était nourrie de doctrine, de la moelle des Ecritures et des Pères et de la meilleure philosophie. Il combattit le jansénisme et travailla à la conversion des protestants, notamment à celle de Turenne. Il correspondit aussi avec Leibniz (1698), mais n'eut pas le bonheur de ramener ce puissant esprit au catholicisme. Nommé évêque de Condom en 1669, précepteur du Dauphin en 1670, puis évêque de Meaux en 1681, académicien dès 1671, il fut la lumière de l'Eglise de France ; mais le titre de *Père de l'Eglise* ne lui a pas été maintenu.

Bien que son caractère n'ait pas toujours été à la hauteur de son génie, cependant on ne peut guère l'accuser de faiblesse envers la cour, ni lui reprocher bien sévèrement son gallicanisme ; car il modéra le mouvement schismatique qui menaça la France, en 1682, et dont les 4 articles votés par l'Assemblée du clergé furent l'expression. Nul n'a mieux parlé que lui de l'unité de l'Eglise et de sa divine hiérarchie ; nul n'a mieux célébré le dogme catholique et tous les mystères de la religion. Ses ouvrages de polémique contre les protestants *(Histoire des variations)* et contre les quiétistes de son temps, qu'il fit condamner dans la personne de Fénelon, le mettent au premier rang des théologiens et des apologistes. La philosophie lui doit spécialement le *Traité de la connaisssance de Dieu et de soi-même*, celui du *Libre arbitre*, une *Logique*, un petit *Traité des causes*, le *Discours sur l'histoire universelle*. Ces chefs d'œuvre

furent écrits pour le Dauphin, de même que la *Politique tirée de l'Ecriture sainte.*

Le *Discours* contient une véritable philosophie de l'histoire, telle que la raison, d'accord avec la foi, permet de la concevoir. Tous les événements accomplis depuis l'origine de l'humanité y sont rapportés à l'œuvre de l'Incarnation et de la Rédemption du monde. L'idée mère de *la Cité de Dieu*, de saint Augustin, y est reprise et justifiée, autant qu'un génie égal peut-être à celui de l'évêque d'Hippone pouvait le faire au XVII[e] siècle.

A part ces vues sur l'histoire universelle, la philosophie de Bossuet n'offre rien, il est vrai, de bien original ; mais elle est généralement conforme à celle de saint Thomas et contraire, par conséquent, à celle de Descartes. Il serait donc injuste de regarder Bossuet comme un disciple de ce dernier ; sa doctrine philosophique est bien au-dessus du cartésianisme, autant qu'elle en est distincte, bien qu'elle n'ait pas sur elle l'avantage de la nouveauté. On peut dire seulement que Bossuet paraît avoir été disposé à interpréter dans le sens le plus favorable le *Discours de la méthode*, tout en constatant les abus déplorables et la recrudescence d'erreurs que ce traité allait provoquer. Mais, malgré cette faiblesse ou cette indulgence, Bossuet ne paraît pas avoir cédé au cartésianisme aucun principe important : ni l'immutabilité des vérités métaphysiques et mathématiques, ni l'unité naturelle et substantielle de l'homme, ni l'origine sensible de nos idées (1), ni la différence spécifique et le rapport de

(1) Il paraît cependant faire une concession regrettable dans le passage suivant : « La perfection est ce que l'on connaît le premier ; puisque, comme nous avons vu, on ne connait le dé-

l'âme raisonnable et de l'âme des bêtes, ni la nature des passions et leur dérivation de l'amour, qui les engendre toutes, etc. Bossuet pense également comme saint Thomas sur la nature et les rapports de la foi et de la raison, sur la prééminence absolue de l'intelligence par rapport à la volonté ; il condamne l'optimisme absolu ; il définit exactement le mal, qui est une *privation*, comme aussi la liberté, qui consiste dans la faculté de choisir et non dans la faculté de pécher. Non content de suivre saint Thomas, il incline vers le thomisme et notamment vers l'hypothèse de la *prémotion physique* pour mieux concilier la liberté humaine avec la moralité universelle et la prescience de Dieu. Mais cette fidélité de Bossuet à l'Ange de l'école n'a rien de servile et l'on sent, dans la lecture de ses ouvrages, toute la spontanéité et toute l'indépendance d'un puissant esprit, qui ne se décide que par la connaissance personnelle et profonde qu'il a lui-même de la vérité (1).

Nous avouons cependant qu'on peut relever dans ses œuvres certains passages trop favorables au cartésianisme et à l'ontologisme. Mais il est rare qu'ils ne soient pas expliqués ou corrigés par d'autres ; et puis il ne faut pas oublier que Bossuet fut moins un philosophe qu'un orateur, un polémiste et un écrivain. Sa politique prête surtout à la critique ; et il accorde trop au pouvoir de l'Etat, quand il écrit : « Otez le

faut que comme une déchéance de la perfection » (*Elévation sur les mystères*. Dieu). M. Joly remarque aussi qu'il montre de la faiblesse pour l'automatisme cartésien.

(1) Sans parler des études de M. Brunetière sur Bossuet, on peut citer l'ouvrage de M. Crouslé : *Fénelon et Bossuet, études morales et littéraires* (2 vol. 1894 et suiv.) L'auteur se montre trop sévère pour Fénelon.

gouvernement, la terre et tous ses biens sont... communs... De là est né le droit de propriété, et, en général, tout droit doit venir de l'autorité publique ».

443. **Fénelon** (1651-1715). — D'un génie très différent et d'une doctrine moins sûre, Fénelon mérite d'autres éloges. Il naquit au château de Fénelon (Dordogne), entra au séminaire de Saint-Sulpice, fut prêtre en 1675, précepteur du duc de Bourgogne en 1689, membre de l'Académie en 1693, archevêque de Cambrai en 1695. Parmi ses nombreux ouvrages, d'un caractère fort divers, il faut remarquer surtout : le *Traité de l'éducation des filles ;* la *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce ;* les *Dialogues des morts* et le *Télémaque*, qu'il composa pour le Dauphin, de même que l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* et un *Plan de gouvernement*, auquel il faut joindre la *Lettre* anonyme à Louis XIV ; la *Lettre sur les occupations de l'Académie française ;* le *Traité de l'existence de Dieu ;* les *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion :* enfin les *Maximes des saints* (1697). Cet ouvrage, où se trouvait défendu le quiétisme de Mme Guyon, fut condamné par Innocent XII, après avoir été poursuivi par Bossuet avec un zèle qu'on a regardé comme trop amer, mais qui n'était que trop justifié ; la soumission du saint archevêque fut admirable.

Le génie de Fénelon rappelle celui de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure, des mystiques de l'école de Saint-Victor. Tout en réfutant avec force les erreurs de Malebranche, il incline lui-même vers l'ontologisme et l'occasionnalisme. Il ne voit qu'une union accidentelle entre le corps et l'âme et

place le *moi* dans l'esprit. Il admet la preuve ontologique de l'existence de Dieu, tirée de la pure idée de Dieu. Il regarde comme innée l'idée de l'infini : « C'est dans l'infini, dit-il, que mon esprit connaît le fini... L'objet immédiat de toutes mes connaissances universelles est Dieu même ». Séduit un moment par la morale quiétiste à laquelle Mme Guyon (1) a attaché son nom, il regarda comme juste et possible cet état d'une âme qui serait tellement éprise du bien absolu ou de Dieu, qu'elle en serait morte à l'espérance et indifférente à son propre salut. On retrouve les mêmes tendances rêveuses et utopistes dans le *Télémaque*, qui, dit-on, scandalisa Bossuet, à cause de sa couleur païenne, et fut regardé comme une censure indirecte du gouvernement de Louis XIV. Néanmoins Fénelon paraît avoir mieux compris que Bossuet, du moins sur certains points, ce qui manquait à la monarchie et au gouvernement du grand roi ; il appela de ses vœux certaines réformes, par exemple l'allégement des impôts, rendus excessifs par l'amour du faste et des conquêtes, et le rétablissement des Etats généraux. Ces critiques, qui ne furent pas toujours présentées avec assez de ménagement, lui attirèrent la froi-

(1) Mme Guyon (1648-1717) née à Montargis et veuve de bonne heure, vint à Paris (1676), se crut appelée à convertir les hérétiques, et se rendit, à cette fin, à Genève ; mais elle échoua. Elle composa un très grand nombre d'ouvrages ascétiques (*Moyen court et facile pour l'oraison ; le Cantique des Cantiques ; les Torrents spirituels*, etc.), s'accrédita beaucoup à la cour et gagna même Fénelon à ses idées. Mais le quiétisme fut condamné, et elle dut enfin se soumettre. Elle fut calomniée en même temps dans sa vie privée, mais son innocence fut reconnue. La fin de sa vie fut tranquille ; elle vécut retirée chez son fils, à Diziers, près de Blois, dans des sentiments de soumission et de vraie piété (v. plus bas Antoinette Bourignon, n° 357).

deur du monarque. D'ailleurs il ne faut pas oublier qu'à des vues fort justes et fort généreuses Fénelon mêlait de graves erreurs. Bien loin d'être toujours l'esprit large, indulgent et vraiment libéral qu'on suppose, il se fit le partisan déclaré des privilèges nobiliaires, le théoricien du pouvoir absolu ; il confisque, au nom de l'Etat, des libertés essentielles, comme celle de se marier hors de sa classe et d'élever librement ses enfants.

Mais si, en Fénelon, le théologien et le sociologue sont gravement en défaut, l'éducateur est, pour ainsi dire, au-dessus de toute critique ; et l'on peut croire que si le duc de Bourgogne, son royal élève, avait vécu, les destinées de la France auraient changé de face. Quoi qu'il en soit, et bien que son génie ne soit point à la hauteur de celui de Bossuet, il méritera toujours de lui être comparé.

444. **J.-B. Duhamel** (1624-1706).— Avec Bossuet et Fénelon, qui représentent plus ou moins fidèlement la philosophie traditionnelle, nous pouvons compter le Père Duhamel, savant oratorien, et le Père Bourdaloue, jésuite, qui a excellé comme moraliste. Le premier montra un esprit ouvert à toutes les connaissances de son temps. Né à Vire, il fut successivement curé de Neuilly-sur-Marne (1653), aumônier du roi (1656) et chancelier de l'église de Bayeux (1663). Lors de la création de l'Académie des sciences, il en fut nommé par Colbert secrétaire perpétuel. Il écrivait et parlait en latin avec une élégante pureté. Il est l'auteur de nombreux ouvrages : *Astronomia physica* (1660) ; *De consensu veteris et novæ philosophiæ lib. IV* (1663) ; *De corporum affectionibus* (1670) ; *De mente humana* (1672) ; *Philosophia vetus et*

nova (1678, 4 vol.; 1681 et 1700, 6 vol.), ouvrage qui eut un grand succès; *Theologia speculatrix et practica* (1691, 7 vol.); *Regiæ scientiarum Academiæ historia* (1698 et 1701). On a regardé quelquefois Duhamel comme un partisan de Descartes; mais il serait plus juste de le considérer « comme un des plus distingués et des plus sages adversaires du cartésianisme » (1).

445. **Moralistes** : *Bourdaloue* (1632-1704). — A la tête des moralistes du XVIIe siècle, se place Bourdaloue, qui sut exposer devant une cour aussi mondaine que religieuse et qui poussait la culture de l'esprit jusqu'au raffinement, la pure morale de l'Evangile. Son nom et les suivants appartiennent surtout à l'histoire littéraire; mais on ne peut exceller dans les lettres qu'en méritant aussi une place dans l'histoire de la philosophie.

La Rochefoucauld (1613-1680), l'auteur des *Maximes*, s'est fait l'analyste impitoyable du cœur humain. Nul n'en a mieux montré la petitesse sous une apparente grandeur, et l'égoïsme sous une menteuse générosité. Disons cependant qu'il donne trop de part à l'intérêt et à l'égoïsme. La morale porte sur d'autres bases; et, en fait, bien que l'homme ne puisse perdre absolument de vue ses propres intérêts, il veut se déterminer souvent et se détermine, en effet, d'une manière noble et parfaitement désintéressée.

(1) V. Léonce Couture, sur la thèse latine de l'abbé Bernier : *De mente humana apud J.-B. Duhamel* (1891). Le même critique estime qu' « un livre est encore à écrire sur le premier secrétaire de l'Académie des sciences et en particulier sur sa philosophie, dont Leibniz faisait grand cas » (*Polyb.* 1892, mai, p. 402).

La Bruyère (1645-1696). — C'est aussi une profonde philosophie morale qui est résumée, avec beaucoup d'art, dans *les Caractères* de La Bruyère. Théophraste, le disciple et successeur d'Aristote (v. n. 133) ne nous avait laissé que quelques fragments sur ce riche sujet, et La Bruyère a créé une œuvre complète et originale, qui est l'un des monuments de notre littérature.

La Fontaine (1621-1695). — Enfin notre inimitable fabuliste mérite une place de choix à côté de ces grands écrivains et de ces observateurs si sagaces des mœurs humaines. Il emprunte d'ordinaire ses fictions aux anciens fabulistes, mais il les fait siennes par le tour imprévu qu'il leur donne; avec ces éléments si primitifs et ces couleurs si simples, il sait peindre au vif toutes les passions, petites et grandes, et fait tenir en quelques vers ingénus de profondes vérités. Dans ces mille scènes où ne figurent en apparence que des animaux, nous voyons défiler, en réalité, tous les caractères et toutes les classes, avec leurs travers et leurs qualités. Ajoutons que La Fontaine a donné, par là même, de la théorie de Descartes et de Malebranche, qui ne voyaient dans la bête qu'une machine, une réfutation aussi convaincante qu'elle est vive et ingénieuse.

446. **Conclusion**. — On voit, par les grands noms qui ont été cités, que les lettres françaises au XVIIe siècle, pendant cette période si brillante de leur histoire, furent tout imprégnées de philosophie. La pensée intime qui anime les écrivains, les orateurs, les poètes, les moralistes, c'est la conviction de la spiritualité de l'âme et de son immortelle destinée. Quelque incomplet ou exagéré qu'il soit d'ailleurs, ce

spiritualisme français est toujours noble ; il reste toujours chrétien par l'intention de ceux qui le professent, et l'on s'explique qu'il ait pu fonder les gloires littéraires et artistiques du grand siècle. Descartes résume de quelque manière tout ce mouvement philosophique ; car ce sont les doctrines cartésiennes que l'on discute, ce sont elles que l'on combat ou que l'on développe. Mais ce qui explique la fécondité et la distinction de l'esprit français à cette époque, ce n'est pas tant le cartésianisme lui-même, avec ses caractères propres, que l'esprit spiritualiste et chrétien qui s'y enveloppe et s'en accommode momentanément, en répudiant les erreurs graves et mortelles qu'on pourrait en tirer, telles que l'incrédulité, le sensualisme ou le panthéisme. Lorsque l'esprit français souffrira de l'invasion de ces erreurs, au siècle suivant, le cartésianisme sera impuissant à les réfuter.

CHAPITRE XX

PHILOSOPHIE AU XVIIe SIÈCLE (*suite*). ALLEMAGNE LE MYSTICISME, ETC,

---

447. **Philosophie en Allemagne : Leibniz** (1646-1716). — Si de France nous nous transportons en Allemagne, le philosophe et le savant qui attire le plus l'attention et domine tous ses compatriotes est Leibniz. Né à Leipzig, où son père, qu'il perdit à 6 ans, était professeur à l'Université, il montra de bonne heure des aptitudes merveilleuses et universelles. Ses premiers ouvrages, qui portèrent sur la philosophie, la jurisprudence, les mathématiques, la théologie, le placèrent bientôt parmi les premiers savants de son siècle.

Dès l'âge de dix-sept ans, il soutenait sa thèse de doctorat sur le sujet si ardu du *Principe d'individuation*. Il vint à Paris en 1672 et put y communiquer, pendant ses trois années de séjour, avec les savants français les plus célèbres de ce temps, Arnauld, Huyghens, Bossuet, etc. (1). Il présenta à Colbert une

(1) Signalons ici, parmi les correspondants de Leibniz les moins connus, *Nicaise*, né à Dijon en 1623. Comme le P. Mersenne, il était en relations épistolaires avec beaucoup de savants de son temps : Arnauld, Nicole, l'abbé de Saint-Cyran, Bossuet, Fénélon, Huet, Bayle, l'abbé de Rancé. Dix-huit lettres de Leibniz, trouvées plus tard dans ses papiers, furent publiées.

nouvelle machine arithmétique, que l'Académie des sciences approuva (1); il soumit aussi à Louis XIV un mémoire sur le *Projet d'une expédition en Egypte.* Un peu plus tard il visita Londres et voyagea en Hollande, en Allemagne et en Italie. Conseiller du duc de Brunswick-Lunebourg, en 1674, il fonda les *Acta eruditorum* et se signala lui-même par ses connaissances historiques. Il contribua à la fondation de l'Académie des sciences de Berlin et en fut nommé président perpétuel (1700). En 1710, il publia, en français, la *Théodicée* ou Justification de Dieu dans ses œuvres. Cet ouvrage, avec les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, dirigés contre Locke, contient ses principales vues philosophiques. Signalons aussi la *Monadologie*, *les Principes de la nature et de la grâce*, le *Systema theologicum*, écrit posthume; enfin sa correspondance avec Pellisson et Bossuet, pour amener le rapprochement des protestants et des catholiques. Cette tentative avorta. Leibniz mourut donc dans le protestantisme où il était né, mais sans être attaché à la secte et en adhérant à nos principaux dogmes. C'est ainsi que, sur l'instigation de l'un des protecteurs de sa jeunesse, converti au christianisme, le baron de Bosneburg, chancelier de l'électeur de Mayence, il composa une *Défense* du mystère de la sainte Trinité.

448. **Philosophie de Leibniz. Critique.** — Leibniz s'était épris du savoir universel et il a traité, pour ainsi dire, de toutes les sciences; ajoutons qu'il a porté dans toutes ses recherches un vrai

(1) N'oublions pas sa découverte du calcul infinitésimal, indépendante de celle de Newton et qui lui fut même antérieure.

génie philosophique. Néanmoins ses idées ont été plus remarquables par l'étendue, l'originalité et la profondeur habituelle que par l'enchaînement et la cohérence : elles ont varié, en effet, et l'auteur lui-même, inventeur de systèmes, ne s'est rigoureusement tenu à aucun (1). C'est dire que sa philosophie, si l'on doit donner ce nom à l'ensemble de ses idées, offre de grandes lacunes, tout en demeurant l'œuvre d'un grand philosophe. Aujourd'hui encore les écoles les plus opposées lui empruntent des éléments et des principes ; elles se réclament de lui et cherchent à protéger de son nom les conceptions les plus diverses, tantôt justes et tantôt chimériques. Il importe donc de faire exactement, dans l'œuvre de Leibniz la part du vrai et la part du faux.

En logique, il réagit énergiquement contre les principales erreurs de Descartes. Il a mieux vu que lui les vrais rapports de l'autorité et de la raison ; au lieu de faire *table rase* du passé, il incline à un sage éclectisme : « J'ai été frappé, dit-il, d'un nouveau système. Il paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et après, il va plus loin qu'on n'est allé encore... En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine et la lumière des ténèbres, et ce serait en effet *perennis quædam philosophia.* »

(1) Il est vrai que Leibniz, dans une fameuse lettre, déclare qu'il parle à chacun de ses correspondants le langage qui lui convient. Il aurait emprunté ainsi la langue de diverses écoles pour exprimer des pensées qui ne seraient qu'à lui.

On remarquera encore qu'au lieu d'ériger en premier principe de la philosophie le *Cogito, ergo sum*, de Descartes, il a préféré tout ramener à deux principes abstraits et absolus : le *principe de contradiction* et celui de *raison suffisante*. Or, ce dernier n'est que le développement ou une nouvelle forme du principe de causalité, entendu dans le sens le plus large, et il s'explique comme lui par le principe de contradiction. Leibniz s'accorde donc avec l'école sur ce point si important. Il a bien vu que les faits de conscience fournissent des données à la science, mais non pas précisément des principes : sans ces derniers, les faits eux-mêmes seraient inféconds. Leibniz rattache ensuite au principe de raison suffisante deux autres principes : celui *des indiscernables* et celui *de continuité*. En vertu du premier, il ne pourrait pas y avoir deux êtres absolument semblables. En vertu du second, il n'y aurait point de vide, ni dans l'espace, ni entre les formes d'être. Leibniz déduisait de là, comme nous le verrons plus bas, une sorte d'évolutionnisme.

Sans sortir de la logique, signalons encore ses vues sur la philosophie du langage ; elles sont remarquables pour l'époque. Ce savant homme fit dresser et dressa lui-même des tables comparatives des mots, en différentes langues, à l'effet de déterminer les lois du développement du langage et les rapports des différentes langues entre elles ; il eut aussi la pensée de créer une langue universelle.

449. *La Monadologie*. — Quant à sa métaphysique, elle est dominée tout entière par un système original, mais faux et dangereux : la *monadologie*. Lui-même ne s'y est pas tenu. L'univers serait com-

posé de *monades*, c'est-à-dire d'êtres simples et plus ou moins parfaits, en nombre infini et réalisant toutes les perfections possibles, depuis l'esprit pur et angélique le plus proche de Dieu jusqu'aux limites du néant. Cette conception nous rappelle celle des alexandrins. Plus les monades sont parfaites, mieux elles représentent l'ensemble et les détails de l'univers, où elles sont engagées ; mais aucune n'est dépourvue, pas même la monade qui entre dans le bloc de pierre, de toute perception et de toute appétition : tout vit donc, de quelque manière, dans la nature. Nous voici ramenés par cette hypothèse à l'hylozoïsme de certains philosophes anciens. Seulement les monades inférieures n'ont pas conscience de leur perception, qui est obscure : elle n'est pas une *aperception*. L'homme lui-même est un agrégat de monades, et partant de perceptions infinies en nombre, sourdes et inconscientes. Remarquons, en passant, qu'on abusera plus tard étrangement de cette hypothèse d'un monde infini et inconscient dans l'homme. Mais cet agrégat humain est dominé par une monade principale, celle de l'âme raisonnable.

Quels sont maintenant les rapports de l'âme avec le corps? Ici vient l'hypothèse de l'*harmonie préétablie*. Le corps et l'âme se développent chacun parallèlement, en vertu d'un accord préordonné par Dieu : ainsi deux horloges parfaitement réglées marqueraient les mêmes heures, sans que l'une agît sur l'autre. Toutefois, Leibniz ne soutient l'occasionnalisme que jusqu'à ce point. Selon lui, l'âme et le corps agissent isolément, chaque monade agissant sur elle-même et poursuivant son développement ; chaque mouvement antécédent est la cause du suivant dans

l'âme comme dans le corps : de là le déterminisme mécanique et le déterminisme intellectuel. Une première pensée en détermine une seconde, celle-ci une troisième ; et la volonté, à son tour, est déterminée par les motifs qui la précèdent.

On voit aussitôt combien cette manière de concevoir les choses est défavorable à la thèse du libre arbitre. En réalité, Leibniz le sacrifie. Mais là ne se borne pas l'erreur de cette métaphysique. En supposant que rien n'existe au monde que des monades simples, Leibniz supprime, en réalité, la matière et les corps, par conséquent l'espace ou l'étendue. Et, en effet, ne les réduit-il pas formellement à une simple *coexistence* de monades ? Mais il est évident que la représentation de l'espace, qui nous est donnée clairement, ne se résout pas en une simple perception de coexistence ; autrement toute coexistence, même celle de purs esprits, constituerait l'étendue, de même que toute succession, même de simples pensées, constitue de quelque manière le temps, au moins un temps imparfait. Ajoutons qu'on ne concevra jamais que des monades inétendues constituent l'étendue : elles ne peuvent que déterminer des limites et des figures dans un espace ou une étendue déjà constitués.

Leibniz supprime donc en réalité la matière et l'étendue. Mais cette négation idéaliste ne peut prévaloir contre le dualisme de Descartes, qui a parfaitement vu l'irréductibilité de la matière à la pensée. Le dualisme cartésien, s'il est sagement entendu, résiste à toutes les attaques. Si Descartes se trompe, c'est quand il confond l'étendue avec l'essence des corps ; c'est encore quand il n'attribue que l'inertie à ces derniers et quand il explique tous leurs mouve-

ments et même la vie inférieure par un simple *mécanisme*. Evidemment le *dynamisme* de Leibniz, qui explique tout par des monades agissantes, est plus vrai. Mais ce dynamisme lui-même est excessif, si l'on supprime la passivité de la matière et la matière elle-même. Il y a donc des forces dans la matière ; mais ces forces ne constituent pas la matière, pas plus qu'elles ne constituent l'étendue : il faut dire seulement que ces forces sont reçues et exercées par un sujet qui possède l'étendue. Au reste, le système de la matière et de la forme auquel paraît s'être rallié Leibniz, explique très bien le dynamisme dans ce qu'il a de vrai et le réfute dans ce qu'il a de faux.

450. **Continuité des espèces. Evolutionnisme.** — D'autres vérités, dont il ne s'est jamais départi, auraient dû également le prémunir contre une erreur non moins grave, une sorte d'*évolutionnisme*. En effet, il reconnaît très bien, contre Descartes, que les vérités métaphysiques et par conséquent les essences des choses sont absolues, immuables ; mais, d'autre part, contrairement à ce principe, il paraît admettre que toutes les essences sont *continues*, c'est-à-dire séparées par des différences infinitésimales, en sorte que le même être, la même monade peut s'élever progressivement depuis le dernier degré jusqu'au premier, jusqu'à la conscience raisonnable et à la volonté réfléchie. Leibniz se prévaut ici du principe de continuité et de l'adage : *Natura non facit saltus*. Mais si la nature ne fait pas de sauts, elle fait des pas admirables ; et la science progresse précisément dans la mesure où elle les compte, les distingue nettement et les suit. C'est ce que Leibniz paraît avoir oublié, pour se faire le pré-

curseur de l'évolutionnisme, qui n'a fait que transporter son hypothèse des hauteurs de la métaphysique dans tous les règnes de la nature.

Leibniz est particulièrement en défaut, quand il explique le passage de l'âme sensible à l'âme raisonnable. Il incline à penser, comme plus tard Rosmini, qu'il suffirait à Dieu, pour créer l'homme, de donner la faculté de la raison à une âme purement sensitive auparavant. Il ne voit donc pas que cette faculté de la raison ne peut être reçue dans une substance, dans une nature qui ne la comporte pas. Il ne sert de rien d'invoquer ici une *transcréation*. Telle faculté : telle nature et telle substance. Or, la faculté de la raison est spirituelle ; elle est sans proportion avec les facultés sensibles ; elle ne peut donc appartenir qu'à une nature, à une substance spirituelle. En réalité, l'homme ne diffère pas seulement de la bête par ses plus nobles facultés, mais par la substance même de son âme, substance spirituelle, qui répond à ces facultés et qui les exige, comme ces facultés l'exigent à leur tour. Plutôt que de supposer que la raison a été donnée ensuite par Dieu à une âme purement sensible, il serait plus logique d'admettre que la raison est sortie de la sensibilité ; et c'est ce que le transformisme matérialiste a dit de nos jours. Mais il faut maintenir contre lui et contre l'hypothèse de Leibniz que l'âme humaine a été purement et simplement créée.

Une autre question, liée aux précédentes, est celle de l'origine des idées. L'hypothèse des monades et de l'*harmonie préétablie* ne permet pas de la résoudre parfaitement. Leibniz pense donc que les âmes portent en elles toutes leurs idées et que le développement

intellectuel consiste, pour ainsi dire, à en prendre conscience. Cette théorie ramène donc les *idées innées* et elle est fort analogue à celle de Platon, qui regardait la science comme une simple *réminiscence*. Mais Leibniz paraît n'avoir soutenu ailleurs que l'innéité *virtuelle* des idées, qui est incontestable. C'est dans ce sens qu'il essayait de compléter le fameux axiome scolastique, dont Locke abusait : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ;* Leibniz ajoutait : *nisi ipse intellectus.*

451. *La théodicée* de Leibniz est moins imparfaite. Il croit pouvoir accepter la preuve ontologique de l'existence de Dieu, mais en la modifiant. S. Anselme avait dit que l'idée d'un être parfait implique l'existence de cet être ; Descartes avait dit que l'idée de Dieu implique sa réalité : Leibniz préfère se fonder sur cette considération que la possibilité et la réalité, ou l'essence et l'existence, en Dieu ne font qu'un. Mais il ne paraît pas que, sous cette forme nouvelle, la preuve ontologique change de nature et acquière une rigoureuse valeur. Leibniz est plus heureux, quand il établit, contre Newton, que l'espace et l'immensité de l'univers ne se confondent pas avec les attributs de Dieu ; il justifie la divine Providence et accepte la doctrine de la création *ex nihilo*. Cependant son *optimisme* pourrait être le principe des plus graves erreurs. Car, si Dieu est déterminé par sa nature à créer tel monde plutôt qu'un autre, il dépendra de ce monde ; il devra créer ce monde. D'ailleurs, si Dieu doit préférer tel monde à un autre, à plus forte raison devra-t-il ne point s'abstenir de créer : de là donc la nécessité de la création et le danger du panthéisme. Celui-ci commence par affirmer la néces-

sité de la création pour Dieu; puis il en vient à affirmer l'identité de Dieu et de son œuvre.

Mais hâtons-nous de dire que Leibniz a su modérer son optimisme et éviter de si graves conséquences, même au prix d'un retour sur ses propres principes. On pourra l'accuser de manquer de logique; mais une loi essentielle de celle-ci, c'est de respecter toute vérité acquise. N'oublions pas d'ailleurs que plusieurs de ses conceptions philosophiques n'étaient que des hypothèses, qu'il paraît avoir abandonnées pour revenir de quelque manière aux théories scolastiques. Il les avait étudiées superficiellement dans sa jeunesse, et il y fut ramené par de plus longues et de plus sages réflexions.

C'est ainsi qu'il écrivait dans le *Nouveau Système de la Nature :* « Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais en étant revenu, après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collections ou amas des parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points, dont il est constant que le continu ne saurait être composé; donc pour trouver ces unités réelles, je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles. »

452. **Influence de ces théories.** — Malheureusement plusieurs des philosophes qui ont vécu depuis et se sont inspirés de ses conceptions, se sont moins attachés à les corriger qu'à les ériger en thèses et à les pousser jusqu'à leurs dernières conséquences. C'est ainsi que la *philosophie de l'inconscient*, de Hartman, peut être regardée comme un développement naturel de la *monadologie*, de la *loi de continuité*, de la théorie de la perception et de la vie universelles, d'abord sourdes et inconscientes dans les êtres inférieurs, puis conscientes et très claires chez l'homme. Les idées de Kant sur l'espace, dont il fait une pure forme de la sensibilité, s'accordent aussi avec celles de Leibniz, qui supprimait en réalité la matière en ne l'expliquant que par des monades simples ou des points, centres de force d'attraction et de répulsion. De même, en géné:al, l'idéalisme ou le subjectivisme, qui s'est fort répandu depuis Kant, s'accorde avec la théorie des idées innées ou acquises par la conscience de plus en plus claire que l'âme prendrait d'elle-même ou de ses états. Il n'est pas jusqu'aux erreurs contemporaines touchant la personnalité ou le moi et sa prétendue multiplication, notamment dans les phénomènes d'hypnotisme, qui ne puissent s'autoriser des vues de Leibniz sur le composé humain. Ce composé, en effet, résulterait, selon lui, non seulement d'un corps et d'une âme, mais d'une société de monades innombrables, ayant chacune ses perceptions et sa vie propre, mais ramenées plus ou moins parfaitement à l'unité d'une vie supérieure, par une monade intelligente. Toutes ces conceptions sont curieuses, suggestives même si l'on veut, mais arbitraires en elles-mêmes et absurdes.

En résumé, Leibniz a laissé de profondes traces dans l'histoire de la philosophie; il a semé des idées, ouvert des aperçus, renouvelé les grands problèmes dont s'occupe l'esprit humain. Philosophe, théologien, mathématicien, historien et jurisconsulte, il a montré un génie aussi étendu que pénétrant, cultivant toutes les connaissances et n'étant médiocre dans aucune. Comme philosophe, il se rattache de quelque manière à Descartes, par son esprit d'innovation et ses témérités; mais il s'oppose à lui sur plusieurs points essentiels; il s'oppose aussi au sensualisme de Locke et à la théologie trop imparfaite de Newton. Mais, en combattant les erreurs philosophiques les plus graves de son temps, il ne rencontre pas lui-même la pleine vérité, ou du moins il ne sait pas s'y tenir, et, incapable de se réfuter lui-même, il laisse après lui des hypothèses qui serviront de point de départ à des systèmes célèbres, mais pernicieux.

453. **Contemporains et adversaires de Leibniz.** — De même que celle de Descartes, la philosophie de Leibniz se concilia beaucoup de partisans; mais elle souleva aussi des oppositions, surtout lorsque Wolf eut donné à la doctrine du maître une forme plus systématique (v. Wolf, XVIIIe siècle). Pour ne parler maintenant que des adversaires plus directs ou contemporains de Leibniz, nous citerons, outre dom Lamy, Clarke et Newton déjà signalés, Buddée, Gundling, Rudiger et Crousaz.

Buddée (1677-1729), né en Poméranie, étudia à Wittemberg, enseigna à Iéna, Cobourg, Halle et revint à Iéna comme professeur de théologie (1705). Parmi ses ouvrages, on remarque des *Elementa philosophiæ,* souvent réédités à l'époque. Buddée se livra

aussi à des recherches sur l'histoire de la philosophie; mais il était réservé à son disciple Brucker d'écrire une histoire remarquable de cette science. Au point de vue des doctrines, Buddée combattit plusieurs des théories de Leibniz et de Wolf et professa une sorte d'éclectisme.

Gundling (1671-1729), autre compatriote de Leibniz, auteur du *Chemin pour arriver à la vérité, De l'athéisme de Platon*, etc., combattit aussi plusieurs des idées de Leibniz, mais en penchant lui-même vers le sensualisme de Locke. Il se montra sévère jusqu'à la manie envers les anciens, qu'il regardait généralement comme des athées. Il écrivit sur le droit et la morale, qu'il fonda, comme Hobbes, sur la force.

Rudiger (1673-1731) combattit également Leibniz, en adhérant plutôt au sensualisme de Locke. Contrairement à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, il admettait l'influx physique entre le corps et l'âme et l'origine sensible des idées; mais il attribuait à tort une certaine étendue à l'âme.

Crousaz (1663-1749) professa la philosophie et les mathématiques à Lausanne et à Groningue, puis fut conseiller de légation et gouverneur du prince Frédéric de Hesse-Cassel. Parmi ses ouvrages, presque tous écrits en français, on remarque la *Logique;* un traité *de l'Esprit humain, substance différente du corps, active, libre et immortelle;* un traité *de l'Education des enfants;* un autre sur *le Beau*. S'appuyant sur le sens commun, Crousaz combattit la monadologie et l'harmonie préétablie de Leibniz, le formalisme de Wolf, comme aussi le scepticisme de Bayle ; lui-même montra des tendances éclectiques.

454. **Stahl** (1660-1734) **et l'animisme. Cri-**

tique. — Un savant plus célèbre que les précédents, et qui combattit lui aussi certaines théories de Leibniz est Stahl, médecin et chimiste, né à Anspach. Il fut premier médecin du duc de Saxe-Weimar (1687), professeur à Halle (1694) et premier médecin du roi de Prusse (1716). Stahl avait autant d'originalité et de fougue que d'érudition. En chimie, il émit son hypothèse du *phlogistique*, qui détrôna celle des anciens chimistes, mais qui fut détruite, à son tour, par les expériences de Lavoisier: nous n'avons pas à nous en occuper ici. En médecine et en philosophie, il émit l'hypothèse de l'*animisme*, appelée de son nom le *stahlianisme*. Il l'exposa dans plusieurs de ses ouvrages: *Theoria medica vera* (Halle, 1707); *Vindiciæ theoriæ veræ medicinæ* (1694); *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate* (1697); *Negotium otiosum*, etc. (1720), où se trouvent les pièces de sa polémique avec Leibniz.

Contrairement à Leibniz, qui avait imaginé *l'harmonie préétablie*, et à Descartes, qui n'admettait guère qu'une sorte d'union accidentelle entre l'âme et le corps, Stahl pense que l'âme est le principe de la vie corporelle et qu'elle l'est précisément en tant qu'intelligente et raisonnable. S'il se bornait à soutenir que l'âme est le principe de la vie, il s'accorderait avec une foule de matérialistes et de spiritualistes, avec les Ioniens et les Stoïciens, avec Aristote et Platon, Galien, etc.; mais ce qui fait l'originalité de son système, c'est qu'il regarde l'âme raisonnable comme la cause intelligente de toutes les opérations vitales si admirables qui s'accomplissent dans le corps: nutrition, digestion, etc. La pensée et la vie auraient donc le même principe formel et il serait inutile de recou-

rir soit à un dualisme d'âmes ou de substances (duodynamisme), soit à un dualisme de facultés réellement distinctes entre elles (animisme scolastique). Stahl attribue donc directement à l'âme en tant que raisonnable tout ce que les scolastiques attribuent à la forme substantielle du corps : l'âme raisonnable préside à la vie végétative et à la vie sensible, elle répare le corps et le guérit ; ses erreurs sont le principe des maladies, etc.

Les raisons sur lesquelles il s'appuie rappellent souvent celles que font valoir les scolastiques pour prouver que l'âme est la forme substantielle du corps ; mais, si efficaces qu'elles soient pour prouver l'unité substantielle de l'homme, ces raisons ne prouvent point que l'âme fasse vivre le corps et pense par les mêmes facultés. Sans doute, comme le démontrent les animistes, il y a unité essentielle dans l'individu humain, et il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité ; mais la vie intellectuelle et raisonnable, dont nous avons pleinement conscience, en en gardant la direction, et la vie organique, qui échappe directement à notre conscience et à notre volonté, sont tellement différentes qu'il n'est point possible de les rattacher directement à l'âme sans l'intermédiaire de facultés distinctes et même opposées. L'animisme de Stahl est donc une exagération ; il offre de sérieux dangers, de même que le mécanisme de Descartes et l'harmonie préétablie de Leibniz. La vérité est dans une doctrine qui concilie ce que ces divers systèmes renferment de plausible et de vrai (1).

(1) La question de l'animisme a été étudiée spécialement par A. Lemoine, Fr. Bouillier (v. leurs ouvrages T. III.)

455. **Kircher** (1602-1680). — De Leibniz nous rapprocherons son contemporain et son compatriote le jésuite Kircher, remarquable aussi par l'étendue merveilleuse de ses connaissances. Il naquit à Geyssen, près de Fulde, enseigna la philosophie et les langues orientales à Wurtzbourg, se retira à Avignon, par suite des calamités de la guerre de Trente ans, puis à Rome (1636), où il professa quelque temps les mathématiques au Collège Romain. Il avait étudié le copte et essaya d'expliquer les hiéroglyphes. Il est l'inventeur du pantomètre, de la lanterne magique, etc. Ses nombreux ouvrages intéressent toutes les connaissances et ils ont mis sur la voie de plusieurs découvertes; mais ils attestent plus d'érudition et d'originalité que de critique philosophique. Il se passionna pour l'*Art* de Raymond Lulle et consacra un gros volume à le rajeunir et à le développer; il arriva ainsi à compter 6.561 manières de démontrer l'existence de Dieu. A l'exemple des pythagoriciens, il cherchait partout des analogies et des proportions. Son amour du paradoxe l'entraîna parfois à employer des formules qui ont une certaine saveur panthéistique : ainsi quand il définit Dieu comme *la forme des formes*, la forme *universelle et catholique*. Mais le fond de sa pensée est orthodoxe, et ses idées en métaphysique et en psychologie cadrent même assez bien avec celles de l'école.

456. **Philosophie du droit : Pufendorf** (1632-1694). — Ce contemporain de Leibniz est célèbre par ses travaux sur le droit : son nom est souvent associé à celui de Grotius (v. n. 371). Né à Chemnitz (Saxe) et fils d'un pasteur protestant, il enseigna à Heidelberg. En 1670, il se retira en Suède,

craignant les suites de la publication de son ouvrage : *De statu imperii germanici*. Deux ans après, il publiait son œuvre capitale : *Du droit de la nature et des gens*. Pufendorf s'est inspiré de Grotius et aussi de Hobbes. Il sépare complètement le droit naturel de la morale ; il n'assigne pour objet au premier que les actes extérieurs, qui ressortissent au for extérieur ; en sorte que le droit naturel s'occuperait de la légalité des actes humains, mais non de leur moralité. Leibniz combattit vivement cette erreur. Remarquons aussi que, selon Pufendorf, la sociabilité est fondée sur l'amour de soi ou l'égoïsme, en vertu duquel l'homme cherche tout à la fois le concours de ses semblables et la défaite de ses rivaux ; or, c'est aux lois sociales qu'il appartient de régler ce concours et cette rivalité, que l'on appellera plus tard *la lutte pour l'existence*. Pufendord n'a donc pas vu ce que le devoir, la liberté généreuse et l'amour désintéressé apportent de grand et d'indispensable à la création et surtout au progrès de la société.

Conring (1606-1681), Hollandais, précéda Pufendorf et fut éclipsé par lui, bien qu'il paraisse d'ailleurs avoir été mieux inspiré. Né à Norden (Frise), il étudia à Leyde, enseigna la philosophie naturelle, puis le droit, à Helmstædt, devint un jurisconsulte renommé et fut même pensionné par Louis XIV. Parmi les deux cents ouvrages qu'on lui attribue, se trouvent une *Introduction à la philosophie naturelle*, une édition de la *Politique* d'Aristote, avec des commentaires, et d'autres travaux sur la science sociale. Péripatéticien zélé et assez éclairé, il s'opposa à Descartes, qu'il poursuivit même de ses épigrammes ; il combattit de même Hobbes et Gassendi.

457. **Autres contemporains de Leibniz.** — Les auteurs suivants, contemporains de Leibniz, se montrèrent très hostiles à la scolastique ; le second, Christian Thomasius, doit être rapproché aussi de Pufendorf.

Tschirnhausen (1651-1708) est un mathématicien et un physicien plutôt qu'un philosophe. Né dans la Haute-Lusace, il étudia à Leyde, servit dans l'armée hollandaise, voyagea beaucoup en Europe et se retira à Leipzig pour s'y livrer à ses goûts scientifiques ; il fut nommé associé de l'Académie des sciences de Paris. Il paraît relever à la fois de Descartes, de Leibniz, de Spinosa et de Newton, et lui-même eut quelque influence sur Wolf, le continuateur de Leibniz. Son principal ouvrage a pour titre : *Medicina mentis sive ars inveniendi præcepta generalia* (1687) ; il est dédié à Louis XIV. L'auteur y traite de la logique comme de la science fondamentale et y ramène même toute la philosophie. Il prend le même point de départ que Descartes et place le critérium suprême de la vérité dans la possibilité de comprendre ou l'intelligibilité : Descartes avait dit l'*idée claire*. Aussi, comme Descartes, et plus encore, à la manière de Spinosa, il exagère l'importance de la méthode déductive ou géométrique ; ce qui ne l'empêche pas d'être défavorable à la métaphysique et de pencher vers le sensualisme. Tschirnhausen attaqua vivement l'ancienne philosophie.

Christian Thomasius (1655-1728). — Mais l'adversaire de la scolastique, et, en général, des anciens, le plus redoutable par ses critiques et ses saillies spirituelles imitées des Français, fut Christian Thomasius, né à Leipzig. Il dut quitter cette ville et vint

à Halle, où il contribua à fonder l'Université. Le droit naturel fut particulièrement l'objet de ses travaux. Après avoir défendu Grotius et Pufendorf, il professa des idées plus personnelles. Il réduisait le droit naturel à des préceptes purement négatifs, concernant la conduite extérieure de l'homme. Il assigna aussi pour premier principe à la vertu l'*amour raisonnable;* ce qui est au moins équivoque. En logique, il s'appuya sur le sens commun ; il peut être regardé comme un des précurseurs de Reid.

Jacques Thomasius (1622-1684). — Christian était le fils de Jacques Thomasius, qui enseigna la philosophie à Leipzig et fut le maître de Leibniz. Les travaux de Jacques portèrent surtout sur l'histoire des systèmes et en particulier sur le péripatétisme et le stoïcisme. Il montra pour les anciens beaucoup plus d'estime que son fils ; Leibniz dut apprendre de lui le respect de la philosophie traditionnelle. Il reprocha cependant aux scolastiques, et conformément à ses préjugés luthériens, d'avoir exagéré la force de la raison et de la volonté au détriment des dogmes, en particulier de celui du péché originel. C'est le sort des scolastiques d'être toujours attaqués et par les rationalistes, qui ne comptent jamais avec les vérités révélées les plus certaines, et par des croyants égarés ou scrupuleux, qui sacrifient trop la raison à la foi et la nature à la grâce.

458. **Le mysticisme au XVII[e] siècle.** — Déjà, en parlant de Fénelon, nous avons rencontré le mysticisme (v. n. 443) : avec les personnages suivants, nous achèverons de connaître son histoire au XVII[e] siècle. Les premiers appartinrent à l'Eglise et furent garantis par leur foi contre les erreurs les plus graves.

Hirnhaym (mort en 1679), né en Bohême, docteur de l'Université de Prague, devint vicaire général des Prémontrés. Elevé par les jésuites dans les principes de l'école, il se tourna ensuite vers les disciples de Weigel et de Bœhm; il arriva ainsi à une sorte de scepticisme, qu'il regardait comme la meilleure préparation de la foi catholique. Il professa ces idées dans un ouvrage daté de 1676 : *De typho generis humani, seu scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore.*

Angelus Silesius (1624-1677), de son vrai nom Jean Scheffer, né à Glatz ou à Breslau et mort dans cette dernière ville, cultiva la poésie en même temps qu'il étudia la médecine et la philosophie. Elevé dans le protestantisme, il se convertit, entra dans les ordres et devint conseiller de l'évêque de Breslau. Il s'était nourri de la lecture des mystiques, de Tauler et d'autres beaucoup moins sûrs; il composa lui-même des livres dont les titres seuls indiquent déjà l'esprit : *Cantiques spirituels; Psyché affligée; La Précieuse perle évangélique; Le chérubin voyageur.* Telles de ses formules respirent le panthéisme; mais il serait injuste de les prendre au pied de la lettre.

Poiret (1646-1719), théologien et philosophe, né à Metz de pauvres artisans calvinistes, apprit le dessin; mais la lecture de Descartes lui fit préférer à l'art la philosophie. Il se rendit à Bâle pour y étudier, puis à Heidelberg, devint pasteur à Anweil et à Hambourg, où il fut initié au mysticisme par la fameuse demoiselle Bourignon. En 1688, il publia ses *Principes de religion,* qui lui attirèrent des tracasseries; il se retira alors près de Leyde pour y poursuivre ses travaux dans la retraite. Ils portent notamment sur les

mystiques de son temps; il édita en une vingtaine de volumes les œuvres d'Antoinette Bourignon (1), s'occupa de Bœhm et de Mme Guyon; il traduisit aussi l'*Imitation de Jésus-Christ*. Poiret était parti du cartésianisme; mais il en vint à combattre les idées *innées* de Descartes, sans accepter les idées *acquises* de Locke; il leur substitua les idées *infuses*, c'est-à-dire suggérées ou inspirées par la lumière divine. Il expliqua sa pensée dans l'*Economie divine* (7 vol.), qui renferme toute une théologie.

François-Mercure Van Helmont (1618-1699), fils du célèbre Van Helmont (v. n. 367), étudia la médecine comme son père et enrichit son esprit d'une foule d'autres connaissances, théoriques et pratiques. Il voyagea beaucoup, à la suite d'une troupe de bohémiens, dont il voulait apprendre la langue, et fut même arrêté à Rome (1662) pour quelques propos tenus sur la métempsycose. L'année suivante, de retour en Allemagne, il prit part à la publication de la *Cabale dévoilée;* il visita ensuite la Hollande et l'Angleterre, où le retint quelques années la comtesse de Cannoway; il revint en Allemagne et mourut à Berlin.

Van Helmont se flattait d'avoir trouvé la pierre philosophale et l'élixir de longue vie. Son mysticisme est plus extravagant que celui de son père; il contient un illuminisme et un panthéisme beaucoup plus prononcés. Au fond, il paraît admettre l'émanation éternelle et l'identité de Dieu et du monde; il tient aussi

(1) Antoinette Bourignon (1616-1680), née à Lille, s'imagina avoir reçu la mission de rétablir l'esprit évangélique. Elle fut chassée de la Flandre, de la Hollande, de l'Alsace, etc., et mourut à Franeker (Frise).

pour la continuité des êtres, doctrine dangereuse, que nous avons trouvée chez Leibniz, et en tire les pires conséquences : selon lui, la lumière et les ténèbres, l'âme et le corps ne diffèrent que par des degrés; au fond, tout est lumière et esprit, tout vit dans la nature et se transforme; l'âme humaine en particulier est soumise à la métempsycose. Van Helmont s'est occupé aussi de langues : il regardait l'hébreu comme la langue naturelle de l'homme et pensait que les caractères hébraïques exprimaient exactement le mouvement des organes vocaux et les sons qui leur correspondent.

En somme, le mysticisme de Van Helmont est sans originalité; mais il exprime l'état d'un bon nombre d'esprits inquiets et aventureux, tout épris de surnaturel et ne sachant plus le trouver dans les simples enseignements de l'Evangile. L'histoire des mystiques suivants confirme cette remarque.

Kronland était médecin et contemporain de Van Helmont; comme lui, il appliquait à la guérison des maladies certains moyens plus ou moins cabalistiques. Il croyait aux *idées séminales* (principes à la fois intelligibles et actifs) des choses et à l'astrologie.

Coménius ou *Comensky* (1592-1671), de la secte des Frères Moraves, étudia à Heidelberg, mena une vie errante en Angleterre, en Hollande, en Allemagne, en Suède, s'occupa beaucoup de la réforme des études et de travaux philologiques. Il mourut à Amsterdam, où il s'était fixé. Sa *Physique* d'après la Bible est plutôt d'un illuminé que d'un savant.

Pordage (1625-1698) né à Londres, représenta en Angleterre le mysticisme de Bœhm. Ses principaux ouvrages sont : la *Métaphysique divine et véritable*;

la *Théologie mystique; Sophie* ou la Sagesse. Pordage prétendait savoir par révélation que la doctrine de Bœhm était la vérité même et il s'attachait par conséquent à l'expliquer et à la propager. En réalité, il se sépara plus d'une fois de Bœhm et reproduisit les doctrines de la Cabale et de l'école d'Alexandrie. Ses idées excentriques offrent aussi des rapports avec celles des modernes spirites. Elles furent commentées en Angleterre par Jeanne Leade et Thomas Bromley; en Allemagne, par le comte de Metternich, longtemps ministre de Prusse en France et élève de Mme Guyon.

On voit, par ces exemples, que le mysticisme au XVIIe siècle ne commit point toujours les mêmes excès; mais, par des exagérations graduelles, il s'éloigna des doctrines orthodoxes jusqu'à tomber dans les anciennes superstitions. Combien nous sommes loin de Bossuet, de son ferme bon sens et de sa grande théologie! On comprend mieux maintenant le zèle qu'il mit à poursuivre le germe de ces erreurs qu'il apercevait chez Fénelon et chez Mme Guyon.

459. **La philosophie scolastique au XVIIe siècle.** — Pour achever cette histoire de la philosophie au XVIIe siècle, il nous reste à faire connaître les scolastiques qui continuèrent l'enseignement des maîtres du moyen âge. L'ancienne philosophie était toujours enseignée, souvent même avec éclat, dans les universités catholiques, en particulier dans celles d'Espagne et d'Italie : à Salamanque, à Coïmbre, à Alcala (*Complutum*, où l'université avait été fondée par Ximénès en 1498), à Rome, à la Sorbonne, etc. Mais, sans compter que cet enseignement n'était plus donné par des maîtres aussi remarquables qu'au siècle précédent, il était trop renfermé dans l'en-

ceinte des universités et des écoles ecclésiastiques ; son influence sur l'esprit public allait donc toujours en décroissant. Le mouvement intellectuel obéissait de plus en plus à la direction des écrivains de talent et des savants qui avaient rompu avec les traditions du moyen âge. Ainsi se préparait déjà le *philosophisme* du XVIIIe siècle. Ajoutons que le latin cessait peu à peu d'être la langue scientifique universelle, et que cette multiplication des langues savantes, quelque nécessaire ou utile qu'elle fût à beaucoup d'égards, favorisait la division des esprits et l'oubli des traditions du moyen âge.

Les philosophes que nous avons à signaler appartiennent pour la plupart aux ordres religieux.

Jésuites. — Parmi les jésuites se distinguèrent surtout *Cosme Alamanni* (1559-1634) et *Sylvestre Maure*, mort en 1687. Le premier, né à Milan, étudia au collège Romain sous Suarez et Vasquez, et professa, à son tour, la philosophie et la théologie. Il est l'auteur d'une *Summa philosophiæ D. Thomæ... ex variis ejus libris in ordinem cursus philosophici accommodata*, où la parole est toujours laissée à saint Thomas. Cet ouvrage a été réédité par les Pères Ehrle et Béringer (1885-1891, 6 vol.). Le second, d'une noble famille de Spolète, étudia aussi au collège Romain, y professa avec éclat et occupa la charge de recteur pendant les derniers temps de sa vie. Il est l'auteur de *Quæstiones philosophicæ*, qui ont été rééditées au Mans (1875-6, 3 vol.) et de *Commentaires* sur tous les ouvrages d'Aristote. Ces Commentaires, qui méritent d'être comparés à ceux des Coïmbrois, bien qu'ils se recommandent par d'autres caractères, ont été réédités par le P. Ehrle et quelques autres Pères de la Compagnie (1885 et suiv. 4 vol. in-4°).

Nous pourrions citer encore plusieurs collègues d'Alamanni et de Maurus au collège Romain : Jean de Lugo (1583-1660), né à Madrid, qui se distingua surtout comme théologien et devint cardinal ; Pallavicini (1607-1667) qui devint aussi cardinal et qui est connu pour son *Histoire du concile de Trente.*

Dominicains. — Parmi les dominicains, nous remarquerons d'abord *Jean de Saint-Thomas* (1589-1644) et *Antoine Goudin* (1639-1695). Le premier, né à Lisbonne, professa brillamment la théologie à Alcala. Ses œuvres philosophiques comprennent surtout une *Logique* et des *Commentaires* sur Aristote. Le second, né à Limoges, est l'auteur d'une *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomæ dogmata,* qui eut dix éditions, du vivant même de l'auteur. Dans ce traité, comme dans les autres de même genre à cette époque, la physique y est très développée et pèche généralement par les mêmes côtés que celle d'Aristote (1). Goudin critique vivement Descartes et Copernic.

Citons encore : les Pères *Michel* et *Antoine de la Mère de Dieu,* qui, avec Jean de Saint-Thomas, enseignèrent à Alcala (Complut.) ; ils collaborèrent au *Cursus philosophiæ complutensis,* qui comprend 4 vol. in-4° ; — *Zanardi* (1570-1641 ou 1642), né à

(1) On comprendra facilement combien cet attachement obstiné de la plupart des scolastiques aux préjugés aristotéliciens, a dû être préjudiciable à leur philosophie tout entière. C'est ce que le Père Ortolan a fait ressortir dans son ouvrage, *Astronomie et théologie* (1894). A propos de Goudin, il fait remarquer que ce philosophe n'ignorait point cependant les découvertes astronomiques de son temps ; il était l'ami de Cassini, qui mettait à sa disposition les télescopes de l'Observatoire ; il avait observé les montagnes de la lune, les taches du soleil, etc., etc. Il ne s'en

Orgnano, près Bergame, qui étudia à Bologne, enseigna dans plusieurs villes d'Italie et mourut à Milan, auteur de plusieurs ouvrages, où il s'attache à interpréter saint Thomas; — *Raymond Madlhat*, né dans le comté de Foix, auteur d'une *Summa philosophica*; — *Arnu* (1629-1692), de Mirancourt, près Verdun, qui enseigna à Rome et à Padoue, auteur du *Clypeus philosophiæ thomisticæ* et d'un Abrégé de philosophie d'après les principes de saint Thomas et d'Albert le Grand; — *Alexandre de Sébille* (1612-1657), qui professa à Louvain, où il défendit les doctrines thomistes, auteur d'une série d'opuscules sur toute la philosophie; — *Séguier* (1600-1671), qui fut régent des études au couvent de son ordre à Douai, auteur d'un traité de philosophie en 3 vol.

Le cardinal de Bérulle (1574-1629). — Peut-être pouvons-nous citer ici ce personnage, qui, de même que Bossuet, professa à peu près tous les principes scolastiques. On peut le voir notamment dans son *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*. Bien des oratoriens délaissèrent plus tard ces principes; mais il est bon de remarquer que le chapitre général de l'Oratoire, en 1676, recommandait aux maîtres de philosophie de conformer leur enseignement à celui de S. Thomas.

flattait pas moins de concilier tous ces faits avec l'hypothèse géocentrique et celle de l'incorruptibilité des astres. On le vit « soutenir encore en 1695, année de sa mort, et un demi-siècle après le procès de Galilée, que la Terre était immobile au centre du monde, et que les dix cieux de cristal tournaient autour d'elle en vingt-quatre heures, avec tout l'ingénieux mécanisme des excentriques et des épicycles, etc... Le troisième volume de sa Philosophie, consacré à la Physique, est, sous ce rapport, on ne peut plus intéressant à lire. »

Les noms suivants appartiennent encore, du moins à divers titres, au groupe scolastique.

Frassen (1620-1711), cordelier et scotiste, né en Picardie, étudia à Paris, fut reçu docteur en 1662 et professa la philosophie dans son ordre. Il fut nommé définiteur général, en 1682, au chapitre de Tolède. Louis XIV le distingua.

Lérées (mort vers 1640), né en Normandie, étudia à Caen et à Paris, professa au collège de la Marche. Il est l'auteur d'un *Cursus philosophicus* en trois forts volumes publié en 1642 par l'un de ses disciples, cinq ans après l'apparition du *Discours de la méthode.*

Salabert. — Après l'avènement du cartésianisme, des protestations en faveur de l'ancienne philosophie continuèrent à se faire entendre, mais sans réveiller d'écho. C'est ainsi que Jean Salabert publiait, en 1651, une apologie du nominalisme : *Philosophia nominalium vindicata,* où il s'attachait à montrer, avec un talent assez médiocre d'ailleurs, que les anciens scolastiques n'avaient pas ignoré tout à fait les principes et les conclusions de la nouvelle philosophie.

460. **Conclusion.** — En résumé, nous avons vu, dans les chapitres précédents, l'esprit moderne, au lendemain de la Renaissance et de la Réforme, chercher avec ardeur à s'ouvrir vers la vérité de nouvelles et périlleuses voies. En Angleterre, en France, en Allemagne, partout les idées ont fermenté ; elles se sont produites au grand jour pour se mêler ou se combattre. Or, ces luttes incessantes, avec le mouvement intellectuel qui en résulte, se ramènent toujours, en définitive, à l'attaque ou à la défense, à l'interprétation fausse ou à l'éclaircissement progressif de cer-

taines vérités philosophiques ou religieuses. En apparence, il ne s'agit que de quelques conclusions de logique, de métaphysique et de morale ; mais elles sont indispensables et leur fortune décide de l'histoire même de l'humanité. La crise philosophique était d'autant plus tragique et dangereuse, au XVIIe siècle, que l'esprit humain avait abandonné imprudemment ses anciennes certitudes, et qu'il prétendait en reconquérir de meilleures en ne prenant conseil que de lui-même. L'événement n'a pas justifié cette présomption. Tous les systèmes construits en dehors de la philosophie traditionnelle ont manqué successivement par la base : il n'en reste que des débris plus ou moins précieux, des matériaux qui attendent de nouvelles constructions. Cependant ce travail va se poursuivre, aux siècles suivants, toujours stérile dans son ensemble, toujours fécond dans ses détails ; et ainsi nous verrons se préparer, à travers bien des vicissitudes et des erreurs, un accord nouveau, plus profond et plus harmonieux que tous les précédents, entre la raison et la foi.

CHAPITRE XXI

PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE. FRANCE.

---

461. **Coup d'œil général sur cette période.** — Le XVIIIe siècle a vécu de la philosophie du XVIIe ; il a tiré les conséquences des systèmes plus ou moins erronés et souvent fort disparates qui avaient vu le jour au siècle précédent. C'est ainsi que le sensualisme de Condillac, en France, avec le matérialisme qui lui succéda, découle de l'empirisme de Bacon et de Locke ; il se fortifie indirectement des exagérations mêmes du spiritualisme cartésien. D'ailleurs il est facile de trouver dans le cartésianisme telles opinions qui préparaient directement les esprits à l'idéologie des sensualistes, quand ce ne serait que la confusion des facultés et des connaissances sensibles avec les connaissances et les facultés intellectuelles, toutes comprises indistinctement sous le nom de *pensée*. Et puis le cartésianisme, aussi bien que le sensualisme, auquel il est d'ailleurs opposé, peut être regardé comme le principe du rationalisme des encyclopédistes et des utopies de J.-J. Rousseau, qui préparèrent la Révolution. Les mêmes systèmes ont des affinités évidentes avec l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume, qui peuvent se prévaloir tant de la théorie de la connaissance de Descartes que de celle de Locke. Descartes et Locke, en effet,

admettent également que l'homme ne sent que ses propres sensations et ne connaît directement que ses propres idées; or l'idéalisme, le phénoménisme et le scepticisme s'appuient également sur ce principe.

Kant lui-même, à la fin du XVIIIe siècle, empruntera beaucoup à ses prédécesseurs, malgré l'originalité et la hardiesse qui le distinguent. Ses formes *à priori* de l'entendement et de la sensibilité nous rappellent les idées innées; son dynamisme ressemble à celui de Leibniz; sa théorie de la subjectivité de l'espace et du temps s'accorde avec l'idéalisme de Berkeley; sa *Critique de la raison pure* continue le scepticisme de Hume, qu'elle devait combattre, et prépare le positivisme contemporain. Le panthéisme de Spinosa reparaîtra lui aussi au XVIIIe siècle avec le naturalisme d'un Diderot et d'un Gœthe, en attendant le panthéisme idéaliste des successeurs de Kant. Enfin le mysticisme, sous de nouvelles formes, trouvera de nouveaux partisans: les Swedenborg et les Saint-Martin.

On trouve donc, dans la philosophie du XVIIIe siècle, tous les fruits de celle du XVIIe et tous les germes de la philosophie contemporaine : de là tant de directions contraires à déterminer et tant de systèmes à décrire, quand on essaie de raconter cette histoire. Il est inutile ici de chercher un lien rigoureux entre toutes les doctrines. Ce n'est pas qu'elles n'aient entre elles des affinités ou d'autres rapports : elles ont pu naître les unes des autres par voie de conséquence et de développement ou par voie de réaction; mais l'ordre de leur apparition dépend de bien d'autres causes, parmi lesquelles il suffit de signaler le libre arbitre de l'homme et les événements.

Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est

que les idées philosophiques furent, au XVIIIe siècle comme aux précédents, tout à la fois le principe et l'expression exacte de l'état moral et social. Les idées auxquelles le XVIIIe siècle a obéi et qu'il a exprimées de mille manières dans sa littérature sont des idées d'indépendance absolue. Or, elles coïncident avec le discrédit de l'autorité religieuse et civile, la désagrégation croissante des Etats catholiques au profit des Etats hérétiques ou schismatiques, la création d'un équilibre des Etats européens toujours instable comme leurs intérêts. Le désordre qui régnait dans les esprits, surtout en France, eut finalement pour effet et pour expression la Révolution effroyable qui marqua la fin du XVIIIe siècle et les guerres si sanglantes qui en furent la suite. Ces guerres furent celles du peuple contre les rois et de la raison contre l'autorité. Mais si l'autorité, du moins l'autorité humaine, qui est elle-même si faillible, peut être ruinée par la raison, celle-ci à son tour est vaincue par l'expérience, c'est-à-dire, dans l'ordre politique, par la force. Le triomphe de celle-ci est la revanche de l'autorité. Aussi ce fut la force qui ferma le XVIIIe siècle et ouvrit le XIXe, en même temps que les faux systèmes étaient une fois encore convaincus d'impuissance.

L'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle se divise à peu près comme celle des nations principales qui occupèrent la scène : France, Angleterre, Allemagne et quelques autres Etats. Quelques mots sur le mysticisme et sur la philosophie scolastique qui continuait à être cultivée au sein de l'Eglise, achèveront ce tableau.

462. **Philosophie française au XVIIIe siècle. Condillac** (1715-1780). — Deux courants

principaux se dessinent en France, à la suite de l'impulsion donnée par Descartes et de l'invasion de l'empirisme anglais, représenté par Bacon et Locke. Ces deux courants, plutôt parallèles qu'opposés, sont le rationalisme cartésien, qui aboutit au déisme des encyclopédistes et de Rousseau, et le sensualisme de Condillac, qui flotte entre une idéologie équivoque et le matérialisme.

Etienne Bonnet de *Condillac*, né à Grenoble, était frère de père de Mably (1). Il n'apprit à lire qu'à douze ans, à cause de sa mauvaise vue; son silence habituel et son goût pour la solitude le firent regarder d'abord comme un esprit borné. Son frère l'emmena à Paris; il prit les ordres et devint abbé de Mureaux, mais n'exerça pas les fonctions ecclésiastiques. S'étant lié avec Diderot, Rousseau, Duclos, il s'éprit de littérature et de philosophie, et se révéla, en 1746, par l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, qui fut suivi d'un *Traité des systèmes* (1749), du fameux *Traité des sensations* (1754) et du *Traité des animaux* (1755). Choisi par la reine Marie Leczinska (1757) pour précepteur du duc de Parme, il composa un *Cours d'études* en 16 vol. comprenant la *Grammaire*, l'*Art d'écrire*, l'*Art de raisonner*, l'*Art de*

(1) Mably (1709-1785), auteur de nombreux ouvrages, s'est occupé surtout de droit et de politique. Son oncle, le card. de Tencin, l'avait fait entrer au séminaire de Saint-Sulpice, où il reçut le sous-diaconat. Après avoir été partisan du pouvoir royal, Mably s'éprit des républiques de l'antiquité, de celle de Sparte en particulier. Signalons de lui : *Principes de morale* (1784) ; *de la Législation ou principes des lois* (1776) ; *Doutes proposés aux économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1768). En économie politique, Mably dépasse Rousseau et professe le communisme. Comme Rousseau, il s'inspire de la *République* de Platon.

penser, l'*Histoire générale des hommes et des empires*. De retour à Paris, il entra bientôt à l'Académie (1768), mais vécut retiré et refusa de diriger l'éducation des fils du Dauphin (Louis XVI, Louis XVIII, Charles X). En 1776, il publia un ouvrage d'économie politique : *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre;* en 1777, il écrivit une *Logique*, que lui demandait le Conseil de l'instruction publique de Pologne. Enfin, *la Langue des calculs*, qu'on lui doit encore, ne fut publiée qu'en 1798 par Laromiguière. Ces nombreux ouvrages, qui attestent la fécondité de l'auteur, offrent de vrais mérites littéraires et plaisent par la clarté ; mais ils n'ont que trop accrédité en France l'idéologie sensualiste de leur auteur, dérivée elle-même de celle de Locke, importée en France principalement par Voltaire.

463. **Sensualisme de Condillac. Critique.** — Toute la philosophie de Condillac dépend de sa théorie de l'origine des idées, exposée surtout dans le *Traité des sensations*. Locke avait du moins laissé quelque espérance au spiritualisme, en expliquant les idées par la *sensation* jointe à la *réflexion*. Mais Condillac, après avoir admis, dans son *Essai*, cette faculté de réflexion, la supprime dans son *Traité des sensations* et ramène à celles-ci toutes les opérations de l'esprit. Selon lui, la *sensation transformée* explique non seulement toutes les idées, mais encore toutes les facultés. La sensation, en effet, par sa vivacité, sa répétition et ses complications indéfinies, deviendrait successivement attention, comparaison, jugement, raisonnement, mémoire, imagination ; en étant agréable ou pénible, elle deviendrait désir,

volonté, etc. Le besoin, comme la connaissance, naîtrait donc de la sensation. Cependant Condillac n'est pas matérialiste : « C'est l'âme seule qui connaît, dit-il, parce que c'est l'âme seule qui sent... L'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant ; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps ». Mais, malgré cette déclaration, Condillac pose les principes du matérialisme. On ne peut expliquer la vie supérieure de l'homme par les seules sensations sans la détruire. Il y a des différences essentielles entre les facultés, comme aussi entre les actes qui leur correspondent. Il y a un intervalle particulièrement infranchissable entre la sensation et l'idée générale, entre la représentation singulière des choses qui est dans les sens et l'idée abstraite qui est dans l'entendement.

Pour expliquer son hypothèse de la sensation transformée, Condillac imagine une statue qui ne jouit d'abord que d'une sensation, et il essaie de tirer de celle-ci toutes les connaissances. Mais, à chaque modification qu'il prête à la statue, il suppose en elle autre chose que cette sensation originelle ; il suppose notamment la faculté spirituelle de transformer cette sensation d'une manière supérieure, non pas en tirant d'elle une forme qu'elle ne contient pas, mais en la dégageant de tout ce qui empêcherait de considérer son contenu d'une manière abstraite et universelle. Outre cette confusion, qui est la plus grave, Condillac en commet beaucoup d'autres : à chaque pas, en effet, il rencontre des degrés infranchissables. Car autre chose est de sentir, par exemple d'odorer une fleur (c'est l'exemple qu'il choisit), autre chose est

de sentir qu'on odore, autre chose de s'en souvenir, autre chose d'imaginer qu'on odore de nouveau, autre chose enfin de le désirer; et dans les désirs, il faut distinguer encore les désirs purement sensibles des désirs volontaires et parfaitement réfléchis. Il y a là toute une hiérarchie d'actes, de connaissances et d'appétits d'abord sensibles, puis intellectuels, extrêmement complexes, qu'il est difficile de démêler, parce que souvent ils se rencontrent tous ensemble dans notre conscience, mais qu'il n'est pas permis à un analyste de confondre. Il est particulièrement absurde de tirer les facultés intellectuelles des facultés sensibles et les facultés appétitives des facultés de connaissance.

Au fond, Condillac se flatte de faire l'*analyse des sensations;* (et cette expression est devenue célèbre chez les idéologues, qui expriment par là tout l'objet de leur philosophie); mais, en réalité, il fait plutôt une *synthèse* et la plus arbitraire. Que fait-il, en effet, sinon ajouter à la sensation, point de départ de notre vie psychologique, tout ce qui se produit en nous à sa suite, mais dont elle n'est pas le principe suffisant? Nous commençons par sentir; mais ce que nous éprouvons et ce que nous désirons ensuite, tout ce qui se produit dans la meilleure partie de nous-mêmes est bien autre chose que la sensation initiale et élémentaire transformée, si élaborée et si subtile qu'on la suppose. Autant vaudrait dire qu'un palais, avec le style dans lequel il est construit, avec la science et l'art consommé qui ont présidé à sa construction, n'est que de la pierre transformée. Quoi qu'en disent les sensualistes, la sensation ne peut être qu'une matière première de nos connaissances, de même que la pierre ou le marbre n'est qu'une matière première

livrée aux ouvriers et à l'architecte, qui en font une œuvre d'art. Les ouvriers de nos connaissances, ce sont les diverses facultés; l'architecte, c'est la raison, qui, tout en dépendant à chaque instant de tous les sens et des moindres sensations, ne se confond pourtant avec rien de sensible et ne relève que de la vérité.

Une philosophie qui sacrifie ainsi l'esprit aux sens, donne par là même des gages au scepticisme. Et, de fait, Condillac, de même que Locke, pense que les axiomes ne nous apprennent rien, comme étant de simples identités. Selon lui, nous ne connaissons, en définitive, que nos sensations, qui sont toutes subjectives, excepté pourtant la sensation tactile. C'est l'expérience ensuite qui nous permettrait de les objectiver. — Mais, en réalité, l'objet est toujours connu avant le sujet; le nier, c'est donner les mains au subjectivisme et au scepticisme; et si l'expérience nous est nécessaire pour mesurer la portée des sens extérieurs, du moins leur objectivité même s'impose et se justifie par les analyses les plus exactes.

464. **Philosophie du langage.** — A côté de la psychologie de Condillac, il faut signaler sa philosophie du langage. A l'exemple de Locke, il étudie et analyse le langage avec soin; il reconnaît que chaque mot réveille et exprime une idée et que l'ordre des mots est à l'image de l'ordre des choses. Mais il ne comprend pas la portée vraiment intellectuelle des signes employés par l'homme et, en particulier, de la parole. Sous les mots il ne cherche guère que des sensations ou des souvenirs sensibles, plus ou moins subtils et complexes : il ne voit pas l'idée universelle; il est nominaliste, et partant formaliste, et arrive à

énoncer ce paradoxe : *La science n'est qu'une langue bien faite*.—Assurément une langue bien faite suppose une science remarquable : c'est ainsi que les langues chimique, algébrique, juridique, etc., supposent les connaissances dont elles sont l'instrument de précision. Reconnaissons même que la pleine intelligence d'une langue d'ailleurs imparfaite, impliquerait déjà beaucoup de connaissances. A ce point de vue, l'étude de la langue et l'emploi judicieux de la parole, de chaque mot en particulier, seront toujours l'objet le plus général et le plus indispensable de l'instruction publique et de la bonne éducation. Mais la langue est moins l'objet que l'instrument et comme la *clef* de la science. La science, en effet, n'est ni une logique, ni une grammaire ; mais la logique et la grammaire servent à l'acquérir et à l'exprimer. C'est ce que les scolastiques entendaient, en disant que la logique est à la fois tout et rien : *omnia et nihil*. Elle est la forme, la discipline et comme l'énergie acquise de l'esprit, indispensable à tout, bien que par elle-même elle ne suffise à rien.

Il reste maintenant à caractériser la morale de Condillac. Elle découle de sa psychologie. Il pense que le plaisir et la douleur sont les mobiles suprêmes de la conduite et par conséquent les fondements de la morale. Or, c'est là l'erreur du sensualisme. Il devrait ensuite nier la liberté, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, regarder comme chimérique la connaissance que nous avons de Dieu et douter même de son existence. Mais, à l'exemple de Locke, il se flatte de conserver, au moyen de la révélation, toutes ces vérités indispensables de l'ordre moral, et il creuse ainsi un abîme entre la religion et la philosophie, au

lieu de les unir et de les accorder. Cette séparation et cette contradiction ne peuvent être que fatales à l'une et à l'autre. Aussi verrons-nous les successeurs de Condillac tomber souvent et du même coup dans le matérialisme et l'impiété (1).

Nous remarquerons, en terminant, les idées économiques de Condillac. Il distingue trois phases sociales, au point de vue de la richesse : la première est celle des sociétés primitives, ou plutôt sauvages, dont la vie est grossière ; la seconde est celle des sociétés arrivées à l'état d'équilibre, dont la vie est simple ; la troisième est celle des sociétés envahies par le luxe et la mollesse. Contrairement aux physiocrates, il reconnaît que l'industrie et le commerce créent de véritables valeurs. Avec les économistes libéraux de son temps, il pense que l'ordre économique s'établira de lui-même en vertu de la loi de l'offre et de la demande. Il a bien vu cependant les méfaits de « l'esprit de finance », et l'on dirait ces paroles écrites d'hier : « Alors le désordre est au comble : la misère croît avec le luxe, les villes se remplissent de mendiants, les campagnes se dépeuplent et l'Etat, qui a contracté des dettes immenses, semble n'avoir encore des ressources que pour achever sa ruine » (2).

465. **Continuateurs ou contemporains de Condillac.** — Avant de mentionner les écrivains

(1) Dans un ouvrage récent, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*, M. Léon Dewaule a essayé de montrer que les psychologues anglais du XIXe siècle (associationnistes : Mill, Bain, Spencer) n'avaient fait que reproduire ou continuer Condillac. Quoique fort contestable, cette thèse n'en renferme pas moins un fond de vérité.

(2) Cité par Espinas, *Hist. des doctrines économiques*.

qui tirèrent du sensualisme les plus détestables conséquences, nous ferons connaître ceux qui professèrent des idées analogues à celles de Condillac ou trop indécises.

Deslandes (1690-1757). — Le premier, Deslandes, naquit à Pondichéry, vint en France de bonne heure, connut Malebranche et désira même entrer à l'Oratoire. Il fut longtemps commissaire de la marine à Rochefort et à Brest. Parmi ses nombreux ouvrages, qui portent sur une foule de sujets, il faut remarquer surtout son *Histoire critique de la Philosophie*, restée inachevée (3 vol.). C'est le premier ouvrage de ce genre publié en France. L'auteur s'y montre trop enclin au scepticisme en métaphysique et au sensualisme en morale : « La raison seule, dit-il, ne peut rien nous apprendre, ni de la nature de Dieu, ni de celle de l'âme, et tous les philosophes, depuis Socrate jusqu'à Descartes, qui ont essayé de nous en parler, n'ont avancé que des hypothèses; en un mot, il n'existe pas de théologie naturelle, et toutes les vérités que nous croyons tenir de cette science imaginaire sont un don de la révélation et de la grâce. »

Dom Deschamps (1716-1774) bénédictin, né à Poitiers, paraît avoir été peu scrupuleux en matière de foi; ce qui ne l'empêcha pas d'être considéré dans son ordre et d'y exercer une charge. On a retrouvé de lui une correspondance considérable avec Rousseau, Voltaire, Helvétius, d'Alembert, Voyer d'Argenson, etc. Il se flattait de défendre la religion et s'élevait contre la philosophie régnante; mais il s'attachait lui-même à des idées fort dangereuses, qui conduisent au scepticisme et au panthéisme. Il en consigna une partie dans deux opuscules : *Lettres sur*

l'esprit du siècle (1769, Londres), et *La voix de la raison contre la raison du temps* (1778, Bruxelles), qui devaient être suivis d'un grand ouvrage : *la Vérité ou le vrai système*. Beaussire a regardé cette philosophie comme une anticipation de l'hégélianisme ; d'autres y verraient plutôt une imitation du spinosisme (1).

466. **Matérialistes**. — Les auteurs suivants se distinguèrent parmi les esprits les plus dévoyés du XVIIIe siècle :

La Mettrie (1709-1751), né à Saint-Malo, était fils d'un riche négociant. Il devint médecin des gardes françaises et perdit sa place, en publiant un premier ouvrage matérialiste et scandaleux : *Histoire naturelle de l'âme* (1745), qui fut suivi de l'*Homme-machine* (1748), de l'*Homme-plante*, etc. Poursuivi même par les protestants, il se réfugia auprès de Frédéric, dont il devint le lecteur. La Mettrie confond l'âme raisonnable avec les propriétés physiques du corps ; il met conséquemment la fin de l'homme dans le plaisir des sens. Condillac avait dit que l'homme ne diffère de l'animal que par la parole ; et La Mettrie pense que l'animal lui aussi a la faculté de parler. Sans professer formellement l'athéisme, il refuse de s'occuper de l'existence de Dieu.

D'Holbach (1723-1789). — Ce baron, fils de parvenu, poussa peut-être encore plus loin que le précédent l'athéisme et l'irréligion. Badois de naissance et naturalisé français, il s'établit à Paris, où sa maison devint le rendez-vous des hommes de lettres ; ce qui

(1) Dans son *Histoire de la philosophie en Sicile*, V. di Giovanni a établi une comparaison intéressante entre dom Deschamps et Miceli.

le fit surnommer le *maître d'hôtel* de la philosophie. Malheureusement sa plume fut presque aussi féconde que sa table était hospitalière; et dans son *Système de la nature* (Londres, 1770), *Le bon sens du curé Meslier* ou *Idées naturelles opposées aux ideés surnaturelles* (Londres, 1772), et une foule d'autres écrits anonymes ou pseudonymes, il professa des doctrines si révoltantes qu'elles déplurent même à Frédéric et à Voltaire. Gœthe disait avoir peur du *Système de la nature* comme d'un *spectre cadavéreux*. D'Holbach tient pour la matière éternelle et nécessaire; ce fut l'ignorance, selon lui, qui inventa la divinité; tout s'explique par la matière et la force ou le mouvement; nulle réalité en dehors de la nature sensible; la liberté est une illusion, tout cède à la fatalité. D'Holbach traduisit encore des ouvrages de philosophes anglais et de naturalistes allemands. Il eut pour auxiliaires Diderot, qui lui prêta son imagination, Naigeon, dépositaire de tous ses écrits, Lagrange, précepteur de ses enfants et traducteur de Lucrèce et de Sénèque (1).

Mirabaud (1675-1760). — Ce fut sous le pseudonyme de Mirabaud, mort depuis peu de temps, que fut publié le manifeste scandaleux du baron d'Holbach : le *Système de la nature*. Mirabaud, qui était surtout un lettré, paraît avoir exposé les mêmes principes dans un ouvrage analogue, qui ne fut pas publié. Dans ceux qui virent le jour, il soutient que les anciens n'ont pas connu la spiritualité de l'âme et qu'ils ont douté

(1) V. *Revue phil.*, 1892, juin : *Sur quelques idées du baron d'Holbach*. L'auteur, favorable au naturalisme de ce philosophe, le regarde comme le précurseur de l'évolutionnisme et de l'empirisme contemporain.

souvent de son immortalité; il professe les principes du matérialisme et du scepticisme et prétend s'autoriser de Descartes, parce que ce philosophe a dit que nous ne pouvons faire que des conjectures sur l'état de l'âme séparée ; enfin il ne respecte pas mieux les dogmes religieux que les dogmes du spiritualisme, avec lesquels les premiers sont si bien liés.

467. **Helvétius** (1715-1771), né à Paris, fermier général à 23 ans et disposant d'une grande fortune, aimait à grouper et à protéger les hommes de lettres de son temps; mais il encourageait les pires doctrines et contribua pour sa part à la corruption de son siècle. Il résigna ses fonctions en 1750 et publia, en 1758, son livre *de l'Esprit*, qui fit scandale, fut condamné par la Sorbonne et le Parlement et brûlé par le bourreau. Les Encyclopédistes eux-mêmes n'osaient pas le défendre. Helvétius y professait le matérialisme en psychologie et l'égoïsme en morale. Selon le mot de Mme du Deffant, il n'eut guère que le tort de dire tout haut ce que ses amis pensaient tout bas. Il faut ajouter que ses libéralités et ses manières bienveillantes valaient mieux que ses principes. Il dut se rétracter et visita ensuite l'Allemagne, où il vit Frédéric, et l'Angleterre. — Sa femme, Mme Helvétius (1719-1800), lorraine de naissance et sans fortune de sa famille, partageait ses goûts littéraires; elle se retira à Auteuil, où sa maison fut, comme à Paris, le rendez-vous des philosophes et des idéologues. Elle en légua la jouissance à Cabanis (1).

D'Argens (1704-1771), né à Aix et fils du procureur

(1) V. A. Guillois, *le Salon de Mme Helvétius.* L'auteur, très bienveillant pour les personnes, est trop indulgent pour les doctrines.

général, fut en discorde avec son père, qui finalement le déshérita. Il passa quelque temps, dans sa jeunesse, à l'ambassade française de Constantinople, puis vécut en Hollande et enfin à la cour de Frédéric. Nous verrons souvent ce prince philosophe entretenir des relations avec les esprits de son siècle dont la religion et la morale eurent le plus à souffrir. Il rappelle Frédéric II, empereur d'Allemagne, qui aimait lui aussi à réunir les ennemis de la foi chrétienne (v. T. I, no 270). Le marquis d'Argens a écrit de volumineux ouvrages: *Lettres juives*, *Lettres chinoises*, *Lettres cabalistiques*, *La philosophie du bon sens*, des *Mémoires*, etc.

468. **Déisme et rationalisme. Voltaire** (1694-1778). — Nous venons de voir que le sensualisme de Locke, en s'acclimatant en France, grâce surtout à Condillac, ne tarda pas à engendrer le matérialisme et l'impiété. Chez d'autres auteurs, le sensualisme alors triomphant parut s'accommoder plutôt avec le déisme (ainsi Voltaire) ou même avec le panthéisme naturaliste (Diderot); mais le *philosophisme* de tous ces lettrés du XVIIIe siècle, qui se firent les séducteurs de l'esprit public, tourna toujours à l'incrédulité et à l'hostilité contre la religion chrétienne. Jamais on n'avait vu tant de *philosophes* et jamais on ne vit moins de véritable philosophie.

A leur tête se place Arouet de Voltaire, né à Paris d'une famille originaire du Poitou. Il fit ses études au collège Louis-le-Grand et se distingua bientôt par ses œuvres dramatiques et littéraires. Malheureusement ses mœurs étaient aussi licencieuses que son esprit était orné. Il fut plusieurs fois mis à la Bastille, obtint de passer en Angleterre, où il se lia avec les philoso-

phes et les libres penseurs anglais, dont il propagea ensuite les idées sur le continent. Il revint en France, en 1729, écrivit de nouvelles tragédies, son *Histoire de Charles XII* et ses *Lettres sur les Anglais* ou *Lettres philosophiques*, qui furent condamnées à être brûlées (1734). Voltaire se réfugia alors auprès de Mme du Châtelet (1706-1749), à Cirey, sur les confins de la Lorraine. Ici se placent ses deux voyages à Berlin, le second en qualité de diplomate (1743), auprès de Frédéric II, avec lequel il entretenait une correspondance. Il obtint ensuite la protection de Mme de Pompadour, fut nommé historiographe de France et gentilhomme de la chambre, entra à l'Académie en 1746. A la mort de Mme du Châtelet, il revint à Paris, y fut accueilli avec froideur, se décida alors pour Berlin, où il fut d'abord bien reçu et pourvu d'une rente de 20 mille livres, etc. Mais il eut des démêlés avec Maupertuis, perdit les bonnes grâces du roi, quitta Berlin (1753) fut arrêté à Francfort et maltraité ; il se retira alors à Ferney, sur les confins de la France et de la Suisse.

Cependant ses œuvres se multipliaient et passaient dans toutes les mains ; il devenait l'un des coryphées de l'*Encyclopédie*, cette « Somme laïque » du XVIIIe siècle, et méritait par ses attaques toujours plus ouvertes contre le catholicisme le triste surnom de *patriarche de l'incrédulité*. C'est de lui qu'est ce mot satanique : « Ecrasons l'infâme ». Homme de secte et de coterie, il dénigrait les bons et aussi les méchants qui n'étaient pas de son parti ; il accabla J.-J. Rousseau. L'histoire lui reprochera éternellement d'avoir insulté à la Pucelle d'Orléans et au plus pur patriotisme. Ses partisans disent, à sa dé-

charge, qu'il contribua à la réhabilitation de Calas, qu'il applaudit aux réformes de Turgot, etc. Mais aujourd'hui que les parts du mal et du bien dans sa vie ont été mieux faites, il tombe sous le mépris général. Il rentra à Paris en février 1778, fut accueilli avec un enthousiasme délirant par une société qu'il avait plus que personne contribué à corrompre et fit, le 30 mai, la plus triste des morts. On lui attribue cette parole : « Je meurs, abandonné de Dieu et des hommes ». Son neveu, l'abbé Mignot, fit transporter ses restes à l'abbaye de Scellières ; l'Assemblée nationale les fit rapporter à Paris et porter solennellement au Panthéon le 11 juillet 1791.

Parmi ses œuvres philosophiques, on remarque, outre les *Lettres* déjà citées : le *Dictionnaire philosophique*, le *Philosophe ignorant*, les *Lettres au prince de Brunswick*, le *Traité de l'âme*, les *Dialogues d'Evhémère*. Voltaire est l'homme de lettres le plus influent du XVIIIe siècle ; mais ce siècle fut un temps de corruption et de décadence, et si Voltaire a brillé dans tous les genres (tragédie, comédie, roman, poésie légère, histoire), il n'a été incomparable dans aucun. Quant à sa philosophie, qui seule doit nous retenir, elle est tout empruntée, peu cohérente, plus sceptique que dogmatique : c'est le sensualisme de Locke, corrigé par une sorte de déisme, plus apparent que réel (1), et gâté par une incrédulité railleuse, la plus inguérissable de toutes.

(1) C'est Voltaire, par exemple, qui a dit : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ; mais toute la nature nous crie qu'il existe ». Cependant Nourrisson *(Voltaire et le voltairianisme* 1896) montre que le fond de la pensée de Voltaire n'est pas le déisme et le spiritualisme, mais plutôt un « nihilisme » qui

469. **Idées philosophiques de Voltaire. Critique.** — Voltaire n'accorde aucune attention sérieuse aux traditions les plus respectables : il raisonne d'ordinaire sur les sujets les plus graves, non seulement avec une indépendance absolue, mais encore avec une légèreté impardonnable, qui accuse à la fois l'absence de respect et le manque de sens philosophique. Il exalte comme un néophyte la philosophie de Locke, qui lui masque celle des plus grands philosophes : des Platon, des Aristote et des saint Thomas, dont il est incapable d'apprécier la valeur. Il n'est pas moins opposé à Descartes et à Malebranche, et il préfère à la physique du premier celle de Newton. Non content de s'affranchir de la tradition religieuse, il l'attaque avec acharnement, accumulant sans discernement toutes les objections ; il les dresse obstinément contre le dogme catholique, sans rien édifier lui-même. Car le scepticisme métaphysique, l'irréligion et le persiflage, joints à quelques vérités banales de sens commun, ne peuvent être regardés comme une philosophie sérieuse. Nombre de ses objections, spécieuses à l'époque et recouvertes même d'un vernis scientifique, seraient ridicules aujourd'hui ; mais Voltaire les faisait valoir avec un esprit merveilleux et un art consommé, qui lui permettaient de harceler sans cesse ses adversaires et de décliner en même temps toute discussion suivie et poussée à fond.

On connaît ses épigrammes contre la métaphysique et les métaphysiciens : ce n'est pas d'aujourd'hui que

fait de l'âme une métaphore, de la liberté une illusion, de la vertu une chimère, de Dieu une abstraction », qui ne respecte rien et se résume dans cette formule : « Amusons-nous, et sauve qui peut !... »

ceux-ci ont prêté au ridicule par leurs obscurités et leurs discussions stériles. Mais Voltaire est incapable de pénétrer cette science et d'enchaîner un ensemble de vérités générales : « Les hautes spéculations le rebutent, écrit à ce sujet M. Faguet (un lettré, qui serait disposé plutôt à lui être favorable)... Il n'a aucune profondeur ni élévation philosophique, et la synthèse lui est interdite. » Ce *prince des philosophes*, qui a même écrit un *Dictionnaire philosophique*, usurpe donc un titre qui ne lui appartient pas; il n'est que le prince du philosophisme, c'est-à-dire des belles-lettres en révolte contre la raison et contre la morale de l'Evangile. Sans doute, il a écrit de belles pages sur l'existence de Dieu, et l'on pourrait choisir dans ses œuvres nombre de pensées justes, qu'il suffirait de bien assembler, pour composer une assez belle défense de la religion chrétienne. Mais cet esprit, qui connaît égalemet le bien et le mal, se sert trop souvent du premier pour accomplir le second. S'il loue Dieu, on dirait que c'est pour mieux blasphémer son Christ et son Eglise; s'il parle, en termes élevés, de la vertu et des autres prérogratives de l'âme, il n'en doute pas moins, avec Locke, de sa spiritualité; il se demande si elle n'est pas une abstraction réalisée et inclinerait à admettre une matière pensante; s'il revendique toutes les libertés, c'est en doutant de la liberté elle-même et en professant une sorte de déterminisme intellectuel. Il sait se faire l'interprète habile et éloquent des vérités communes déposées dans la conscience, où elles ne font qu'un avec la loi naturelle et le sens commun; mais, s'il faut raisonner ces vérités, leur chercher une base, les accorder entre elles et les distinguer des sentiments aveugles qu'on y

mêle si facilement, il ne peut y réussir : en sorte que si l'écrivain, en Voltaire, a de grands mérites, le philosophe n'en est pas moins incapable ; et si le publiciste se montre parfois généreux et bon, l'homme reste toujours indigne.

Cette médiocrité philosophique de Voltaire s'accuse particulièrement dans la bibliothèque qu'il s'était formée : « Il est certain, dit à ce sujet de Maistre, qu'en parcourant les livres rassemblés par un homme, on connaît en peu de temps ce qu'il sait et ce qu'il aime. C'est sous ce point de vue que la bibliothèque de Voltaire est particulièrement curieuse. On ne revient pas de son étonnement en considérant l'extrême médiocrité des ouvrages qui suffirent jadis au patriarche de Ferney... La collection entière est une démonstration que Voltaire fut étranger à toute espèce de connaissances approfondies, mais surtout à la littérature classique... » (1).

470. **Diderot** (1713-1784). — Les idées philosophiques de Diderot méritent plus d'attention que celles de Voltaire : elles sont moins superficielles et plus originales, sans être plus cohérentes. Elles expriment bien, elles aussi, l'état des esprits à la veille de la Révolution. Diderot naquit à Langres, étudia chez les jésuites de cette ville, puis au collège d'Harcourt, à Paris, et chercha à vivre de sa plume. Son *Essai sur le mérite et la vertu* est de 1745 ; les *Pensées philosophiques* sont de 1746 : Diderot s'y annonce déjà comme un esprit fort, amoureux des témérités et des paradoxes. La *Lettre sur les aveugles à l'usage de*

(1) *Soirées*, 4e Entretien. Note. Cité par Nourrisson. *La bibliothèque de Spinosa*. Acad. des sciences morales 1893, I. p. 580-1).

ceux qui voient est de 1749 : Diderot y professe le matérialisme et l'athéisme. Cet ouvrage mérita à son auteur d'être emprisonné à Vincennes et de devenir l'un des chefs du parti philosophique. Deux ans après paraissaient les deux premiers volumes de l'*Encyclopédie*, dont Diderot devait être l'âme. Deux fois l'impression de l'ouvrage fut suspendue. Lorsque, enfin, après le septième volume, l'ouvrage eut été exempté de la censure, grâce au duc de Choiseul, Diderot en poursuivit la continuation avec une ardeur incroyable, cultivant en même temps toutes les branches de la littérature : théâtre, roman, critique d'art, etc. Il en écrivit le *Prospectus*, le *Système des connaissances humaines* et, en général, tout ce qui concerne les arts et métiers et l'histoire de la philosophie ancienne.

A la différence de Voltaire, Diderot était pauvre; il allait vendre sa bibliothèque pour doter sa fille, lorsque Catherine II la lui acheta pour cinquante mille francs, en le nommant bibliothécaire avec mille francs de pension. Il alla remercier sa bienfaitrice à Saint-Pétersbourg (1773), où il fut bien accueilli; à Berlin, Frédéric se montra moins favorable. Diderot écrivait encore en 1779, son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, sorte d'apologie du stoïcisme de Sénèque.

Il y a, en effet, plus d'un trait commun entre les idées philosophiques de Diderot et le stoïcisme. S'il ne partage point l'indifférence stoïcienne, cette sorte d'ataraxie ou d'apathie incompatible avec sa fougue, du moins il accepte à peu près les idées spéculatives de l'école. Sa pensée, toujours enthousiaste, et ses sophismes, toujours passionnés, aboutissent à une

définition de la nature qu'on peut qualifier tour à tour d'athéisme et de panthéisme naturaliste. Ce qui en fait le caractère principal et aussi le vice irrémédiable, c'est la confusion de Dieu et de la nature. Spinosa préférait confondre tout en Dieu : Diderot ramène tout à la nature; mais l'erreur et l'absurdité sont les mêmes. Les métaphysiciens rêveurs ou mystiques préféreront la manière de Spinosa; mais ceux qui vivent de sentiments et se passionnent pour les lettres, les arts ou les drames réels de la vie, préféreront toujours la manière de Diderot.

Malgré ses erreurs habituelles, Diderot a plus d'une fois rendu hommage à la vérité religieuse. On pourrait extraire de son œuvre, comme de celle de Voltaire, de véritables éléments d'apologétique. Voici, par exemple, ce qu'il écrit dans son *Traité sur l'éducation publique :* « L'étude de la religion est si essentielle à la jeunesse qu'elle doit être sa première leçon, sa leçon de tous les jours ». Et il prouve combien ce sentiment chez lui est sincère par ce qu'il ajoute : « Pour bien élever ma chère petite-fille, je n'ai pu trouver, après de longues recherches, de livre comparable au catéchisme diocésain... Oui ! ne vous étonnez pas, je me sers du catéchisme et je le tiens pour le meilleur et le plus sûr traité de pédagogie et de morale... On ne peut donner un plus solide fondement à l'éducation de l'enfance ». Les partisans de l'école athée, qui lui ont élevé une statue, devraient bien s'en souvenir (1).

471. **D'Alembert** (1717-1783). — De Diderot il

(1) V. parmi les ouvrages récents sur Diderot : les études beaucoup trop favorables de J. Reinach et de Collignon (1895), celle de Ducros : *Diderot, l'homme et l'écrivain* (1894).

faut rapprocher son ami et collaborateur d'Alembert. Il était fils naturel du chevalier Destouches et de Mme de Tencin. Abandonné par sa mère, il fut confié à une pauvre vitrière. Il fit des études brillantes au collège Mazarin; sa vocation se dessina bientôt, et ses travaux sur les mathématiques le firent monter jeune encore au premier rang. Comme philosophe, d'Alembert donna à l'*Encyclopédie* le *Discours préliminaire*, qui est son œuvre littéraire la plus remarquable, et il écrivit des *Eléments de philosophie* (1759). Il se montre sceptique en religion et en métaphysique; mais il met des réserves dans ses négations et évite de se prononcer sur les questions délicates. A la différence de Diderot il est froid et sans idées nouvelles : c'est un géomètre et non un artiste; son esprit brille mais n'échauffe pas. D'Alembert était lié avec Voltaire et avec Frédéric, qui essaya vainement de le retenir à Berlin.

472. **L'Encyclopédie du XVIIIe siècle.** — Nous venons de citer les principaux auteurs de l'*Encyclopédie* (1751-1772), monument qui résume tout l'esprit du XVIIIe siècle (1). Elle fut conçue par Diderot, qui en fut l'âme et l'ouvrier principal jusqu'à la fin, surtout lorsque d'Alembert se fut retiré avec plusieurs autres. Ce qui se dégage nettement de l'*Encyclopédie*, malgré l'incohérence et la médiocrité des doctrines philosophiques, c'est la révolte de la raison contre la foi, la négation de la chute originelle, la condamnation de toutes les traditions comme de tous

(1) Le titre en est : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre par* Diderot, *et quant à la partie mathématique, par* d'Alembert.

les abus; c'est l'appel inconsidéré à une liberté sans frein, à un nouvel état de choses impossible en lui-même, qu'on ne pouvait chercher à réaliser qu'à travers des révolutions sans fin. Les Encyclopédistes hâtèrent la disparition de l'ancien régime, sans définir les réformes salutaires qui auraient pu transformer heureusement la société; ils excellèrent à détruire sans préparer aucune création; leur impuissance égala leur impiété ou leur insuffisance religieuse.

Même au point de vue scientifique leur œuvre avorta, comme avortera toute œuvre de ce genre dépourvue d'ordre général satisfaisant, de véritable architecture. Dans le *Discours préliminaire*, d'Alembert se propose de classer toutes les connaissances humaines; mais il se borne à corriger sur quelques points et à développer la classification superficielle de Bacon, calquée sur les facultés humaines (v. n. 390). Quant à la classification des sciences d'après leurs développements historiques, elle est non moins accessoire que l'autre et plus impossible encore à déterminer : elle ne peut servir de base à une œuvre vraiment scientifique. Et puis il faut convenir que toute encyclopédie purement alphabétique ne sera jamais qu'une œuvre artificielle et une mine dont on ne connaîtra jamais bien toutes les richesses; elle manquera toujours de l'unité essentielle, parce qu'elle est sans conception générale. Une philosophie exacte, avec un tableau préliminaire de toutes les connaissances humaines, ne remédieront qu'en partie à ce défaut radical d'ordre et de méthode. Seul un ordre vraiment logique et sortant des entrailles mêmes des choses, en ferait un même corps de doctrine, expression vivante de la pensée humaine et de la vérité,

dans toute la mesure où l'esprit s'en est emparé; et l'on reverrait alors quelque chose d'analogue aux *Sommes* du moyen âge, mais avec l'incontestable supériorité que donneraient le progrès des sciences et les découvertes de l'histoire.

473. **Autres encyclopédistes.** — Nous signalerons ici quelques encyclopédistes moins célèbres que les précédents et qui, à divers titres, prirent part au mouvement philosophique du XVIIIe siècle.

Dumarsais (1676-1756), né à Marseille, fut élevé chez les oratoriens, exerça la profession d'avocat, puis celle de précepteur et de maître de pension à Paris; il mourut dans les infirmités et la misère. Dumarsais a été plus apprécié après sa mort que pendant sa vie. Il est l'auteur d'un *Traité des tropes* (1730), d'une *Logique* et de *Principes de grammaire* (1769), etc. Il a fourni à l'*Encyclopédie* des articles de grammaire et quelques autres (*Abstraction*, *Education*). On lui a faussement attribué certains ouvrages antireligieux de l'époque. Dans les considérations qui précèdent sa *Logique*, il s'inspire de Descartes et de Locke, dont les idées sont si peu conciliables, mais surtout du dernier. Il eut le mérite de mieux subordonner que bien d'autres la grammaire à la philosophie. C'est lui qui est l'auteur de cette réflexion si souvent répétée depuis : « Il se fait plus de tropes dans un jour de marché que dans une séance académique. »

Toussaint (1715-1772), né à Paris, rédigea des articles de jurisprudence dans les deux premiers volumes de l'*Encyclopédie*. Ayant exposé ses idées sur la morale indépendante dans un livre publié sous le pseudonyme de Panage (en grec, *Toussaint*), il

indigna la magistrature. Les *Eclaircissements* qu'il publia ensuite, furent condamnés par le Parlement. Il se retira alors à Bruxelles, où il rédigea la *Gazette française,* sous l'influence de l'Autriche, puis à Berlin, où Frédéric lui confia une chaire de logique et de rhétorique. Mais Toussaint perdit la faveur royale et mourut oublié.

Jaucourt (1704-1779). — Le chevalier de Jaucourt étudia la théologie à Genève, les sciences à Cambridge et la médecine en Hollande, sous Boerhave. C'est là qu'il publia une *Vie de Leibniz* (Leyde 1734), pour lequel il professait une grande admiration. De retour en France, en 1736, il écrivit dans l'*Encyclopédie* des articles de médecine, de physique, de politique, d'histoire, de philosophie, etc., et, par l'estime que tous les partis lui accordaient, autant que par sa collaboration, contribua beaucoup au succès de l'œuvre. Jancourt était spiritualiste. Il regretta le manque d'ordre qui présidait à l'*Encyclopédie* et qui en faisait comme la *Babel des connaissances humaines;* il regretta plus encore la passion qui inspirait la plupart de ses collaborateurs. Nous pouvons regretter, à notre tour, qu'il ait cru, avec plusieurs autres, pouvoir associer ses efforts aux leurs. Jaucourt est encore l'auteur d'*Ecrits sur les synonymes*, etc.

474. **Morellet** (1727-1819). — Un auteur qui nous fait bien connaître le malheureux esprit de folle indépendance et d'incurable légèreté qui animait la plupart des encyclopédistes et de leurs contemporains, est Morellet, né à Lyon et mort à Paris, dans un âge très avancé. Comme Fontenelle, il a vécu dans deux siècles bien différents et il a fait connaître le premier au second ; mais il appartient surtout au XVIIIe siècle

et à l'époque qui précéda la Révolution. Morellet étudia à Lyon, chez les jésuites, puis à Paris au séminaire des Trente-trois et à la Sorbonne, où il se lia avec Turgot et Loménie de Brienne, jeunes abbés comme lui à cette époque; il se lia aussi avec les philosophes, Diderot et d'Alembert. Il avait rencontré le premier chez l'abbé de Prades, dont la thèse, vers cette époque, fit scandale à la Sorbonne et obligea l'auteur à fuir à Berlin, où il fut bien accueilli de Frédéric. Morellet s'éprenait, avec toute l'inconsidération de la jeunesse, des idées de tolérance qui passionnaient alors les esprits. En 1756, il publia un *Petit écrit sur une matière intéressante :* c'était une défense des protestants. On l'enrôla aussitôt dans l'*Encyclopédie*, où il écrivit des articles de métaphysique et de théologie (*Fatalité*, *Figures*, *Fils de Dieu*, *Foi*, etc.). Morellet avait l'esprit fin et railleur. Un de ses pamphlets, en 1760, le fit enfermer pendant deux mois à la Bastille ; ce qui acheva de le mettre en honneur dans le parti philosophique. Il était fort recherché dans les sociétés littéraires, chez Mme Geoffrin et chez le baron d'Holbach, dont il répudiait cependant l'athéisme. En 1772, il visita l'Angleterre et la Suisse : Franklin, à Londres, et Voltaire, à Ferney, lui firent le meilleur accueil. Il avait depuis longtemps mérité les tristes faveurs du patriarche de l'incrédulité, pour avoir traduit et publié (1762) un *Manuel des inquisiteurs* (*Directorium inquisitorum*), daté de 1358, qu'il avait rapporté d'un voyage en Italie fait pendant sa jeunesse, lorsqu'il était précepteur d'un fils du chancelier de Lorraine, M. de la Galaizière. Le parti philosophique en prit occasion pour vouer l'Inquisition à l'exécration publique :

« Mon cher frère, écrivait Voltaire à d'Alembert, embrassez pour moi le digne frère qui a fait cet excellent ouvrage : puisse-t-il être traduit en portugais et en castillan ! » D'Alembert fut chargé aussi par Frédéric de remercier l'auteur. En 1783, Morellet obtenait une pension de 4.000 livres ; deux ans après, il remplaçait à l'Académie l'abbé Millot. Mais un peu plus tard, la Révolution le privait de ses trente mille livres de rente et le réduisait à vivre de son travail. Sous l'Empire, il fit partie de l'Institut et du Corps législatif. Il rapporta alors à l'Académie les archives, les titres et le manuscrit du *Dictionnaire*, qu'il avait conservés pendant la tourmente révolutionnaire.

Morellet s'est aussi occupé de science sociale et d'économie politique. Il traduisit le traité *des Délits et des peines* de Beccaria (1766), travailla pendant vingt ans à un *Nouveau Dictionnaire du commerce* (1769-1789), qui est resté inachevé. Il publia, en 1818, ses *Mélanges de littérature et de philosophie* (4 vol.) et laissa des *Mémoires* (1) publiés en 1821 ; mais aucune de ses œuvres n'a eu de succès durable. Cette longue vie, si laborieuse et si stérile, à tant d'égards, dans laquelle fut dépensé tant d'esprit, suggère au philosophe chrétien de graves réflexions.

475. **Philosophie et science : Maupertuis** (1698-1759). — On peut signaler à côté des encyclopédistes ce géomètre et cet astronome, né à Saint-Malo et mort à Bâle. Il fut d'abord mousquetaire et capitaine de dragons, puis se livra aux sciences avec un tel succès qu'il était, à 25 ans, membre de l'Aca-

(1) Morellet s'est fait l'historiographe des réunions d'Auteuil (V. Guillois, *Ouvr. cité*).

démie des sciences. Il y combattit la physique de Descartes, défendue par Fontenelle, et accrédita celle de Newton. Ce zèle lui valut d'être nommé, en 1727, membre de la Société royale de Londres. Maupertuis encouragea aussi Voltaire à publier ses *Lettres sur les Anglais*, qui contribuèrent à ruiner en France la physique cartésienne au profit de celle de Newton. Le succès du newtonisme fut complet et la gloire de Maupertuis fut sans égale, à la suite des expériences de 1736, en Laponie et au Pérou, qui confirmèrent les conjectures de l'astronome anglais sur l'aplatissement de la terre. Maupertuis dirigea l'expédition scientifique du Nord. Peu d'années après, il agréa les propositions de Frédéric, qui le fit président de l'Académie de Berlin (1740), fondée par Leibniz, et qu'il s'agissait de réorganiser. Frédéric ne cessa de le protéger contre ses rivaux et ses détracteurs, entre autres Voltaire, qui le blessa à mort dans un cruel pamphlet. Maupertuis vit ses mérites de plus en plus discutés et sa gloire s'éclipsa. Après avoir voyagé plusieurs années en France et en Suisse pour remettre sa santé, il mourut à Bâle, chez les Bernouilli, ses amis, non sans avoir voulu recevoir les secours de la religion. Cette fin, qui l'honore, faisait dire à Voltaire qu'il était mort entre deux capucins.

Les écrits de Maupertuis qui intéressent le plus la philosophie sont : l'*Essai de cosmologie* et l'*Essai de philosophie morale*, avec ses *Lettres* et ses *Réflexions sur l'origine des langues et la signification des mots*. Dans la cosmologie, il insiste sur les preuves de l'existence de Dieu tirées du spectacle de l'univers. Sans prétendre que chaque détail de la création prouve l'existence de Dieu, il admet très bien que

« le système entier de la nature suffit pour nous convaincre qu'un être infiniment puissant et infiniment sage en est l'auteur et y préside ». Il accepte les preuves tirées de la finalité ou *téléologiques ;* mais il s'applique à ne pas en abuser et refuse de partager l'optimisme de Leibniz. Il préfère s'appuyer sur les phénomènes simples et universels, comme ceux que nous découvrent la géométrie, la mécanique et l'astronomie. C'est ainsi qu'il apprécie particulièrement la preuve de l'existence de Dieu tirée de la nécessité d'un premier moteur. Seulement il complique cette preuve en la rattachant à son *principe du mieux* ou *de la moindre quantité d'action*, qui lui fut vivement contesté.

En psychologie et en logique, il penche vers l'empirisme, mais sans méconnaître le caractère absolu des idées. Il incline aussi au subjectivisme, comme on peut le voir dans ses *Réflexions*, refutées par Turgot, jeune alors. Il se rapproche ainsi de son contemporain Berkeley et annonce Kant. Ses *Lettres* ou « le journal de ses pensées » offrent le même caractère. Il y est dit, en effet, que l'étendue n'appartient pas aux corps et qu'elle est une perception de l'âme transportée à l'objet, Même opinion sur le temps. Or, Kant dira bientôt que l'espace et le temps ne sont que des formes *a priori* de la sensibilité. L'influence de Maupertuis sur Kant est encore plus apparente, si l'on songe que ce dernier a soumis à une critique particulière les preuves de l'existence de Dieu et qu'il avait concouru précédemment à l'Académie de Berlin sur la question suivante : « Les vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et quelle est la nature de leur

certitude ? » Or, peu d'années avant, en 1756, Maupertuis avait présenté à la même Académie un mémoire intitulé : *Examen de la preuve de l'existence de Dieu, employée dans l'Essai de cosmologie*, où il traitait de l'évidence et de la certitude mathématiques.

La morale de Maupertuis ne fait pas pressentir celle de Kant. Il la fonde, en effet, sur le désir d'être heureux, sans remarquer assez que ce désir est une nécessité de la nature et non pas un fondement suffisant pour l'obligation. Au reste, il place en premier lieu les plaisirs supérieurs, ceux qui accompagnent les bonnes mœurs et les nobles exercices de l'esprit. Son calcul des plaisirs et des maux annonce, à certains égards, l'arithmétique morale de Bentham. Mais sa morale, avec toute sa philosophie, est bien compromise, quand il paraît dire que la religion n'est pas démontrable rigoureusement. Tout ce qu'on peut lui accorder, c'est que les démonstrations de vérités morales exigent, dans le sujet, des conditions de même ordre que dans l'objet, c'est-à-dire une « méthode morale ».

En résumé, Maupertuis l'emporte sur bien des philosophes de son temps ; il est supérieur surtout à la plupart des beaux esprits qui se succédèrent à la cour de Frédéric. Disciple de Newton, dont il fit prévaloir les idées, il exerça lui-même, malgré bien des déceptions et des échecs, une notable influence en Allemagne et à l'Académie de Berlin.

476. **Buffon** (1707-1788). — Un autre savant non moins célèbre est Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon, qui s'est révélé à la fois comme écrivain et comme naturaliste dans ses magnifiques descriptions.

Sans parler de celles-ci, la manière élevée dont il a traité de toutes les sciences naturelles, ses vues générales sur le monde et sur l'homme, lui méritent une place dans l'histoire de la philosophie. Il naquit à Montbard ; son père était conseiller au parlement de Dijon. Après avoir consacré sa jeunesse à l'étude, il visita l'Italie et l'Angleterre et débuta par la traduction de deux ouvrages anglais : la *Statique des végétaux*, de Hales, et le *Traité des fluxions*, de Newton. Ce fut comme physicien et géomètre qu'il entra de bonne heure (1733) à l'Académie des sciences. Un peu plus tard, Dufay, intendant du Jardin du roi, le recommanda, en mourant, à Louis XV pour lui succéder ; il fut heureusement écouté. Le choix du roi (1739) décida alors de la vocation de Buffon, qui s'associa Daubenton et, après dix ans de travaux, publia les trois premiers volumes de son *Histoire naturelle*. Cette œuvre qui devait comprendre 29 volumes, plus sept de supplément, fut accueillie en Europe avec admiration ; l'auteur la poursuivit avec divers collaborateurs et quelquefois seul, jusqu'à la fin de sa vie. Ses qualités littéraires lui valurent d'être admis à l'Académie sans sollicitation, en 1753, et il choisit précisément pour sujet de son discours *le style*. C'est lui qui a dit ce mot : « Le style est l'homme même », dont on a fait : *Le style c'est l'homme*, parole contestable à beaucoup d'égards, mais qui décèle cependant un observateur et un philosophe. On lui éleva, de son vivant, une statue placée à l'entrée du Muséum, avec cette inscription, plus fastueuse encore que vraie : *Majestati naturæ par ingenium*.

Buffon n'est pas toujours resté d'accord avec lui-

même ; mais, si l'on songe qu'il entreprit de bonne heure ses immenses recherches et qu'il s'instruisit constamment en les poursuivant pendant cinquante ans avec une régularité proverbiale, travaillant jusqu'à douze ou quatorze heures par jour, on s'expliquera ces variations : disons même qu'on lui en saura gré plus d'une fois. C'est ainsi qu'après avoir préféré d'abord les méthodes artificielles, en histoire naturelle, et réduit pour ainsi dire cette science à une description des individus, il comprit mieux l'importance de la méthode naturelle. De même, après avoir dédaigné, dans sa *Théorie de la terre*, les romans scientifiques sur les origines les plus lointaines des choses et de la Terre en particulier, lui-même, dans son article *de la formation des planètes* et dans ses *Epoques de la nature*, construisit de belles hypothèses. C'est à lui surtout qu'on a pu appliquer ce mot dont il est encore l'auteur : Le génie n'est qu'une longue patience (1).

Son travail persévérant lui valut d'entrevoir et de traduire quelques-unes des grandes lois de la nature. Il comprit que Dieu devait marquer toutes ses œuvres du sceau de l'unité et relier les êtres les plus disparates par de profondes analogies. Cette idée d'un plan général et unique, à certains égards, pour la structure de tous les organismes fut continuée plus tard par Geoffroy-Saint-Hilaire et même exagérée. Buffon comprit aussi que les espèces naturelles devaient être superposées graduellement, avec ordre ; il devina la loi de la subordination des organes et des caractères, que Cuvier devait démon-

(1) Exactement : « Le génie n'est autre chose qu'une grande aptitude à la patience » (*Disc. de réception à l'Acad.*)

trer. Il proposa, en style digne du sujet, une nouvelle explication de l'origine du globe et devança encore Cuvier, en répandant cette idée que l'état présent de notre planète est le résultat de révolutions successives. Il soupçonna la vérité sur les fossiles. Il affirma la vérité sur l'espèce humaine, dont l'unité se cache sous la variété incessante des races : « L'homme, dit-il, blanc en Europe, noir en Afrique, jaune en Asie et blanc en Amérique, n'est que le même homme teint de la couleur du climat ». Il a fort bien vu que « la terre est l'ouvrage des eaux », qui seules ont pu laisser tant de coquillages (1) sur les plus hautes montagnes et déposer les couches régulières qui forment l'écorce du globe. Plusieurs de ses hypothèses ont été justement abandonnées depuis : c'est ainsi que nul n'attribuerait aujourd'hui la formation des planètes au choc oblique du soleil par quelque comète. Mais on accorde que la Terre a été fluide, et qu'avant d'émerger des eaux elle a été « l'ouvrage du feu », qui couve encore dans les abîmes. Les sept époques de la nature qu'il distingue, depuis l'état fluide jusqu'à l'apparition de l'homme, sont toujours plausibles dans leur ensemble ; et si les historiens du globe ont corrigé ces premières vues, il ne faut pas oublier qu'il leur a frayé les voies.

Ses idées sur la vie et sur l'homme nous intéressent davantage encore, car elles touchent de plus près à la philosophie. Ici Buffon n'ouvre plus la voie, il est moins original et n'en est pas pour cela mieux garanti

(1) On sait que Voltaire attribuait la présence de ces coquillages au passage de quelques pélerins ; il croyait en finir par là avec les preuves du déluge biblique. Needham, en le réfutant, n'eut pas de peine à mettre les rieurs de son côté.

contre l'erreur. Considérant que les animaux inférieurs (polypes, vers) se reproduisent facilement, en recouvrant leur intégrité, quand on les divise, il en conclut que l'individu vivant est composé d'une infinité d'êtres organiques ; et c'est ainsi que lui échappe l'unité essentielle du vivant. Sans accepter la théorie de Leibniz de « l'emboîtement des germes », il admet celle des « germes accumulés » ou des « molécules organiques ». Il suppose une sorte de génération spontanée, au moyen de ces germes, qui se rapprocheraient parfois à l'état libre (1). Remarquons aussi son hypothèse du « moule intérieur », en vertu de laquelle les corps et les organes modèleraient tous les éléments qu'ils s'approprient.

Il se relève et se montre plus heureux que Descartes, quand il accorde aux animaux la sensibilité, une mémoire, une connaissance et des passions vraies. Mais il réserve la pensée proprement dite et la mémoire intellectuelle à l'homme. Bref, il corrige assez bien le spiritualisme cartésien par la méthode expérimentale, dont Locke avait abusé. Il a bien vu aussi la part des sensations dans la vie de l'homme, en particulier le caractère fondamental du toucher, parmi les autres sens. On peut penser, avec lui, que l'homme excelle surtout par le toucher, l'oiseau par la vue, certains quadrupèdes par l'odorat.

Nous terminerons par un reproche, qu'il mérite avec la plupart de ses contemporains : c'est de n'avoir pas montré Dieu comme il le faut au-dessus de la *nature,* qui est son œuvre et son instrument ; c'est

(1) Voir un exposé et une réfutation de ces idées de Buffon dans Farges, *La vie et l'évolution des espèces* (1re éd., p. 135-140).

d'avoir parlé de la nature en termes équivoques, dont les panthéistes peuvent trop bien s'accommoder. Buffon nomme le Créateur, il est vrai ; mais l'étude approfondie qu'il fit de la création ne lui découvrit pas assez tous les attributs de la divinité : sagesse, puissance, éternité, providence et amour, tous infinis et tous agissants, tous solidaires et indissolublement liés dans la plus parfaite unité. Ces suprêmes conclusions que prépare si bien la connaissance de la nature, sont une condamnation éclatante du panthéisme comme de l'athéisme ; et c'est par elles que la science naturelle se rattache le mieux à la métaphysique et à la théologie.

Needham (*Jean Tuberville de*), prêtre catholique et savant, né à Londres en 1713 et mort à Bruxelles en 1781, peut être rapproché de Buffon, qui lui emprunta ses observations microscopiques. Needham fut élevé au collège anglais de Douai ; il professa en France, en Angleterre, où il fut reçu à la Société royale (1747), au collège anglais de Lisbonne, en Belgique, où il organisa l'académie de Bruxelles, fondée par l'impératrice Marie-Thérèse, qui lui donna le canonicat de Soignies (Hainaut). Needham fut l'ami de Buffon, de Bonnet, de Trembley et autres savants ; il fut l'adversaire de Diderot, Helvétius, d'Holbach, Voltaire, dont il réfuta le matérialisme ou l'irréligion dans divers ouvrages de polémique. Le mérite de Needham fut de mettre au service du spiritualisme et de la religion la science de son temps. A ce titre, il mérite d'être compté parmi les apologistes. Mais ses propres théories sur l'origine de la vie, etc., soulèvent plus d'une difficulté ; elles furent même regardées comme favorables au matérialisme. Needham pense

que « la métaphysique véritable émane de l'observation exacte et physique de la nature ». Comme Leibniz, il explique la matière par des monades. Ajoutons qu'il souscrivait à toutes les opinions de l'abbé Monestrier (v. n° 489).

477. **Philosophie sociale et philosophie de l'histoire. Montesquieu** (1689-1755). — Parmi les encyclopédistes qui cultivèrent l'histoire, le droit et la politique au point de vue supérieur de la philosophie, se fait remarquer Montesquieu. Il naquit au château de la Brède, près Bordeaux, fut conseiller (1714), puis président à mortier au parlement de Guyenne, vendit sa charge où il avait réussi médiocrement, pour se consacrer exclusivement aux lettres. Il entra à l'Académie en 1728 et voyagea ensuite en Autriche, en Hongrie, en Italie, en Suisse, en Allemagne et en Angleterre, visitant les esprits les plus distingués de son temps et recueillant de précieuses observations. Ses ouvrages les plus remarquables sont : les *Lettres persanes* (1721), écrites d'abord sous le voile de l'anonyme, qui eurent un immense succès; les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* (1734) et *l'Esprit des lois* (1748), avec la *Défense* qui le suivit. Signalons aussi un *Essai sur le goût*, qu'il fit pour l'*Encyclopédie*, à la sollicitation de d'Alembert (1).

Dans les *Lettres persanes*, supposées écrites par un Persan, de voyage en France, Montesquieu prit place parmi les critiques les plus indépendants, mais

(1) Des *Mélanges inédits* de Montesquieu ont été publiés par son arrière-neveu à Bordeaux, en 1892. Voir aussi A. Sorel, *Montesquieu* (Collection des grands écrivains français).

aussi les plus frondeurs et les plus téméraires. Il y passe en revue les mœurs, les institutions, les lois et la religion elle-même, pour les soumettre à un examen tantôt sérieux et tantôt satyrique, qui a fait de ce livre, selon le mot de Villemain, « le plus profond des livres frivoles ». Mais l'auteur, qui y sacrifiait trop aux préjugés et à la légèreté de son temps, fit preuve de plus d'équité et de sagesse dans les œuvres suivantes. Les *Considérations* sont une sorte de traité de haute politique. Montesquieu s'y montre l'émule de Machiavel; mais il lui est bien supérieur par la hauteur de vues et le sens moral. Il y étudie en moraliste, en historien et en philosophe, les causes morales de la grandeur et de la décadence du plus grand empire que la terre ait porté. « Montesquieu, dit à ce sujet Villemain, a pénétré tout le génie de la République romaine... Les événements se trouvent expliqués par les mœurs, et les grands hommes naissent de la constitution de l'Etat. A l'intérêt d'une grandeur toujours croissante, il substitue ce triste contraste de la tyrannie recueillant tous les fruits de la gloire. Une nouvelle progression recommence, celle de l'esclavage précipitant un peuple à sa ruine par tous les degrés de la bassesse ».

Enfin, dans l'*Esprit des lois*, fruit de vingt années d'études persévérantes et de patientes observations, Montesquieu donne toute la mesure de son génie politique et élève un des plus beaux monuments de la philosophie du droit. A la lumière de l'histoire de toutes les nations, il recherche les principes qui les ont fait vivre et qui ont créé leurs gouvernements. C'est au début de cet ouvrage qu'il propose cette définition très générale des lois, si souvent répétée

depuis : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois : la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois ». Rien n'empêche de souscrire à ces paroles, s'il est bien entendu que les rapports naturels des êtres sont plutôt l'expression et l'effet de la loi que la loi elle-même. Celle-ci est dans l'esprit plutôt que dans la nature, dans le droit mieux que dans le fait. Et c'est ce que Montesquieu va dire lui-même, sans toujours rattacher assez la raison humaine à la loi éternelle de Dieu. Remarquons aussi que cette définition générale de la loi ne convient pas aux lois positives, qui, tout en étant fondées sur la loi naturelle, n'en dérivent pas nécessairement. Il est mieux dans le vrai quand il donne de la liberté cette définition : « La liberté ne peut consister qu'a pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit point vouloir ».

Au sujet de l'origine des sociétés, Montesquieu nie radicalement la théorie de Hobbes sur l'état de nature et sur l'origine du droit : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles, tous les rayons n'étaient pas égaux ». Il n'est pas plus favorable aux idées chimériques et tout à fait contraires à celle de Hobbes que Rousseau allait proposer un peu plus tard ; mais il se tient à égale distance de l'un et de l'autre, s'appuyant également sur la raison et sur l'histoire, sur les principes absolus de la conscience et sur les traditions. C'est

ainsi qu'il définit la loi, en tant qu'elle est le lien des sociétés : « La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine ». Il ajoute : Les lois « doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre ». Cette vérité fut trop méconnue par les révolutionnaires, imbus des idées du *Contrat* social, qui voulurent créer une constitution française sur le modèle de celles de l'antiquité.

C'est au cours de cet ouvrage que Montesquieu propose la fameuse théorie, si souvent discutée depuis, de l'équilibre des trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire. Elle est juste, pourvu que l'unité radicale du pouvoir soit sauvegardée. On peut regretter que Montesquieu n'ait pas mieux vu la nécessité de cette unité, comme aussi tout ce que les pouvoirs humains peuvent emprunter de force et de stabilité, en même temps que de souplesse, aux idées et aux mœurs chrétiennes. Mais l'ouvrage tout entier abonde en vues profondes, nouvelles, originales, qui décèlent à la fois un esprit novateur et prudent, indépendant et réglé, qui a su s'élever au-dessus de son époque. Ajoutons que Montesquieu, mieux éclairé que dans sa jeunesse, y rend hautement justice à l'influence sociale du christianisme : « Chose admirable ! dit-il, la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci ».

Montesquieu était lié d'amitié avec Helvétius ; mais

il évitait d'ailleurs l'intimité avec le parti philosophique. Il avait pour Voltaire une véritable antipathie : « Voltaire, dit-il dans ses *Pensées diverses*, n'écrira jamais une bonne histoire. Il est comme les moines, qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur couvent. Voltaire écrit pour son couvent ». A part l'épigramme, on ne peut que souscrire à ce jugement.

478. **D'Aguesseau** (1668-1751), né à Limoges, est l'un des magistrats dont s'honore le plus la France. Ses *Mercuriales*, inspirées par une morale austère et une philosophie du droit élevée, contribuèrent à renouveler l'éloquence du barreau. Il eut le tort de s'opposer à la bulle *Unigenitus*, qui condamnait le jansénisme, et fut disgracié par Louis XIV. En 1715, le testament du grand roi fut cassé par le parlement et d'Aguesseau contribua beaucoup à cette décision. Nommé chancelier par *le Régent*, il s'opposa au système de Law et s'attira ainsi une disgrâce nouvelle, mais honorable. Les sceaux lui furent rendus en 1737. Ses *Instructions à mes enfants*, qu'il rédigea pendant sa retraite, dans sa terre de Fresnes, sont un vrai cours d'éducation judiciaire. Mais ce qui mérite le mieux d'être loué ici c'est la sagesse avec laquelle il s'éleva contre les abus de la haute banque, au moment où celle-ci, avec Law, commençait à peine le cours de ses méfaits. Bien des avis du grand chancelier pourraient être datés d'aujourd'hui et méritent encore d'être médités.

479. **Turgot** (1727-1781). — C'est dans les mêmes sciences sociales et surtout en économie politique que se distingua Turgot. Il naquit à Paris et se destina

d'abord à l'état ecclésiastique (1). A 22 ans, étant encore au séminaire Saint-Sulpice, il publiait une *Lettre sur le papier-monnaie* ; il entrevoyait alors, avant A. Smith et J.-B. Say, les véritables bases du crédit ; il condamnait les utopies du fameux banquier Law et signalait les abus du papier-monnaie. L'histoire des assignats, pendant la Révolution, devait trop bien lui donner raison. Prieur de Sorbonne en 1749, il renonça un peu plus tard (1752) à l'état ecclésiastique, entra dans la magistrature et collabora à l'*Encyclopédie* (articles : *Existence*, *Etymologie*, *Expansibilité*, *Foires*, *Marchés*, *Fondations*) ; mais il se retira lorsque l'Encyclopédie fut devenue un parti. Intendant de Limoges en 1761, il accomplit hardiment certaines réformes. Un peu plus tard (1766), il publiait son principal ouvrage : *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, où il tempérait les idées absolues des physiocrates (Quesnay, Gournay), dont il professait par ailleurs les principes. Devenu ministre des finances (1774) à l'avènement de Louis XVI, il tenta de généraliser les réformes entreprises à Limoges, restreignant les dépenses et modérant les impôts ; mais il tomba sous la coalition des partis (1776) et Louis XVI le remercia. Le roi cependant avait dit de lui : « Il n'y a que M. Turgot et moi qui aimions le peuple ».

Comme économiste, Turgot professait des idées

(1) M. Nourrisson a établi ou à peu près qu'il entra dans les ordres. C'est pour cela sans doute qu'il ne se maria point (*Trois révolutionnaires* : Turgot, Necker, Bailly, 1885). V. aussi, *Turgot* par Léon Say (1887), qui professait le même libéralisme économique. — La *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot* (1770-1779) a été publiée par Ch. Henry en 1883.

trop favorables à la liberté du travail et du commerce. Il est vrai que cette liberté était moins réglée qu'entravée à cette époque. Il regardait l'argent comme une marchrndise et voulait qu'aucune contrainte ne lui fût imposée. A ses yeux, le travail agricole était la source de toute richesse ; il arrivait à méconnaître la valeur et le rôle du travail industriel.

Comme philosophe, Turgot incline au sensualisme. Dans ses *Réflexions sur les langues*, il se montre le disciple de Locke, qui, selon lui, aurait « ouvert le premier le chemin de la vraie métaphysique ». Il ne paraît pas cependant qu'il ait accordé trop d'importance à l'étude des signes et du langage. Il pense, non sans raison, que « l'étude des langues bien faites serait peut-être la meilleure des logiques ; et que cette espèce de métaphysique expérimentale serait en même temps l'histoire de l'esprit humain et des progrès de ses pensées, toujours proportionnels au besoin qui les a fait naître. Elle nous apprendrait quel usage nous faisons des signes pour nous élever par degrés des idées sensibles aux idées métaphysiques... ». Il n'est pas étonnant ensuite que l'attention de Turgot se soit portée sur les étymologies. A cet ordre de travaux se rattachent encore les *Remarques critiques sur les réflexions philosophiques de M. de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots*, qu'on ne doit pas lire sans la *Note* de Maine de Biran *sur les Réflexions de Maupertuis et de Turgot*. Tout en voyant fort bien l'importance et le rôle du langage, l'école sensualiste n'a pas assez compris que la parole n'est que le vêtement de la pensée, qui tour à tour s'en sert et s'en affranchit.

En philosophie sociale, Turgot se montre plus ori-

ginal et vraiment supérieur. On peut en juger surtout par son *Mémoire au roi sur les municipalités* (1775). Nul n'avait été mieux placé que lui pour bien voir ce qui manquait à la monarchie. Celle-ci, en exerçant, depuis l'époque de Louis XIV, un pouvoir trop absolu, avait laissé s'atrophier les anciens organismes politiques et ne pouvait plus suffire à la tâche énorme qui lui incombait : « La cause du mal, sire, disait Turgot, dans son *Mémoire*, vient de ce que votre nation n'a point de constitution. C'est une société composée de différents ordres mal unis... Votre Majesté est obligée de tout décider par elle-même ou par ses mandataires... Vous êtes forcé de statuer sur tout, et le plus souvent par des volontés particulières, tandis que vous pourriez gouverner comme Dieu par des lois générales, si les parties intégrantes de votre empire avaient une organisation régulière et des rapports connus. » En conséquence, Turgot proposait au roi la création de conseils électifs de divers degrés, chargés des intérêts particuliers des communes, des arrondissements, des villes, des provinces. Un conseil suprême présidait à tout le royaume. Le pouvoir législatif était réservé au roi. Seuls les propriétaires du sol étaient électeurs ; ils disposaient d'un nombre de voix proportionné à l'étendue de leur propriété. Turgot proposait aussi de faire porter tout l'impôt sur la propriété foncière et demandait, à cet effet, la création d'un cadastre général.

Dans le même mémoire, Turgot aborde la question de l'éducation et propose la création d'un *conseil de l'instruction nationale*, destiné à diriger les académies, les universités, les collèges, etc. Il voulait un maître d'école dans chaque paroisse. Les livres clas-

siques auraient été composés d'après un plan suivi et choisis avec soin au concours. — Mais cette centralisation de l'enseignement public, que l'Université créée par Napoléon a trop bien réalisée, est peu conforme aux principes de liberté et de tolérance que Turgot a professés d'ailleurs, parfois jusqu'à l'excès. Ajoutons aussi qu'il ne paraît pas avoir apprécié tous les avantages qu'on peut retirer de l'enseignement religieux.

Remarquons encore les idées élevées et généreuses que Turgot proposait, dès 1750, dans deux discours qu'il prononça comme prieur de Sorbonne : l'un sur *les Avantages que le christianisme a procurés au genre humain;* l'autre sur *les Progrès de l'esprit humain.* Dans le premier, Turgot se rencontre avec Montesquieu ; il exprime d'une manière déjà remarquable ces idées que Chateaubriand allait développer dans le *Génie du christianisme*, et que devaient mettre en œuvre tant d'autres apologistes : « En mettant l'homme sous les yeux d'un Dieu qui voit tout, disait Turgot, la religion chrétienne a donné aux passions le seul frein qui pût les contenir. Elle a donné des mœurs, c'est-à-dire des lois intérieures plus fortes que tous les liens extérieurs des lois civiles... La seule religion chrétienne a eu sur toutes les autres cet avantage, par les mœurs qu'elle a introduites, d'avoir partout affaibli le despotisme... Les limites de cette religion semblent être celles de la douceur du gouvernement et de la félicité publique. »

Dans le second discours, Turgot émet des idées optimistes : « Ainsi que les tempêtes qui ont agité les flots de la mer, dit-il, les maux inséparables des révolutions disparaissent, le bien reste, et l'humanité se perfectionne. » — Il est vrai que l'homme peut tou-

jours grandir au double point de vue intellectuel et moral. Mais ce progrès est dû principalement au christianisme, qui est accepté librement par les individus et par les sociétés : l'homme reste donc le maître de sa destinée ; devant lui s'ouvre toujours, à côté de la voie du progrès, celle de la décadence.

C'est à cette opinion avantageuse de l'avenir que se rapportent encore ces paroles libérales, par lesquelles Turgot saluait la naissance de la nation américaine : « Il est impossible, disait-il, de ne pas faire des vœux pour que ce peuple parvienne à toute la prospérité dont il est susceptible. Il est l'espérance du genre humain : il peut en devenir le modèle. Il doit prouver au monde, par le fait, que les hommes peuvent être libres et tranquilles, et peuvent se passer des chaînes de toute espèce que les tyrans et les charlatans de toute robe ont prétendu leur imposer sous le prétexte du bien public. Il doit donner l'exemple de la liberté politique, de la liberté religieuse, de la liberté du commerce et de l'industrie. L'asile qu'il ouvre à tous les opprimés de toutes les nations doit consoler la terre. »

480. **Economistes, physiocrates : Quesnay** (1694-1774). — En économie politique, Turgot se rattachait à l'école des *économistes* ou *physiocrates*, bien qu'il la combattît sur certains points. Quesnay, fondateur de cette école, naquit à Méry, près Montfort-l'Amaury (Seine-et-Oise), se signala d'abord par ses connaissances médicales et fut même chirurgien du roi (1737). Mais c'est à ses travaux économiques qu'il doit la célébrité. Il collabora à l'*Encyclopédie* (articles *Grains*, *Fermiers*), et publia de nombreux mémoires dans les journaux d'agriculture.

Ses principaux ouvrages sont : *Maximes générales du gouvernement économique du royaume agricole; Physiocratie ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain* (1768). — Ce dernier ouvrage, regardé comme l'Evangile du parti, fut publié par Dupont de Nemours. On y trouve le *Tableau économique*, qui excita un vif enthousiasme et fut si souvent commenté. L'ouvrage avait pour épigraphe : *Pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi.*

Il n'est pas inutile de remarquer ici que l'enfance de Quesnay s'était passée à la campagne, sous la direction de sa mère, et qu'il y avait été mis au courant de tous les détails de l'exploitation agricole. Cela explique sa vocation. Voici maintenant ce qui nous explique son succès. A la suite des désastres financiers dus à la témérité de Law, les esprits étaient portés non seulement à reconnaître à la propriété foncière une solidité exceptionnelle, mais encore à ne plus voir ailleurs de valeur réelle. Les exagérations économiques de Quesnay furent donc bien accueillies; elles étaient présentées d'ailleurs avec beaucoup de méthode, et l'auteur jouissait personnellement d'une considération peu commune. Quesnay enseigna donc que la terre seule a une valeur productive, et que, partant, elle est le seul principe de la richesse nationale. Il distinguait deux choses dans les produits agricoles : d'abord ce qui est nécessaire à l'entretien de l'ouvrier agricole; ensuite l'excédent ou le *produit net*. C'est ce produit net qui seul doit porter le poids de l'impôt, qui incombe ainsi directement aux seuls propriétaires fonciers. Eux aussi, dans la théorie de Quesnay, doivent avoir la prééminence dans l'ordre

politique ; et c'est une juste conséquence. On reconnaît là les idées soutenues par Turgot. Quant à l'industrie et au commerce qui se surajoutent plus ou moins, dans toute société, au travail agricole, les *économistes* leur promettent la liberté, selon ce mot de Gournay : *Laissez faire, laissez passer*.

Comme on le voit, Quesnay et son école méconnaissent gravement la valeur particulière et le rôle considérable de l'industrie et du commerce et, de plus, en leur accordant une liberté sans règle, ils exposent la richesse nationale aux pires aventures. Remarquons ensuite que Quesnay n'avait des idées libérales qu'en économie politique : en politique, il était très autoritaire. Cette double tendance apparaît dans ses *Maximes*, qui semblent inspirées par les idées de Hobbes sur le gouvernement absolu. Sous ce rapport, Quesnay différait donc de Turgot, également libéral en politique et en économie politique. Les idées autoritaires de Quesnay expliquent pourquoi son école obtint les sympathies du gouvernement de Louis XV, au lieu que le parti philosophique et encyclopédique éveillait tant de défiances.

481. **Dupont de Nemours** (1739-1817). — Né à Paris, Dupont se distingua de bonne heure par quelques travaux économiques, qui attirèrent sur lui l'attention de Quesnay, dont il devint le disciple favori. Quesnay fondait sur lui de grandes espérances, qui ne furent pas déçues. Dupont, en effet, le plus jeune des physiocrates, a défendu toujours leurs idées jusque dans les premières années du XIXe siècle, contre J.-B. Say. Il fut successivement rédacteur en chef du *Journal d'agriculture* (1765) et des *Ephémérides du citoyen*, où il inséra de nombreux articles sur le

commerce et les finances. Il quitta quelque temps la France et se trouvait en Pologne lorsqu'il fut rappelé par ordre du roi, pour être associé aux travaux de Turgot. Il suivit ensuite ce ministre dans sa chute ; exilé en Gâtinais, il écrivit un curieux mémoire *sur la Vie et le ministère de Turgot*. Rappelé à Paris, il obtint par ses services le titre de conseiller d'Etat ; il collabora au traité de commerce avec l'Angleterre (1786), dans lequel il fit prévaloir ses idées de libre échange. Aux Etats-Généraux et à la Constituante, où il fut envoyé par le bailliage de Nemours, ce qui lui valut son nom, il fit un rapport remarquable sur l'état et les ressources des finances ; il se prononça contre le papier-monnaie. Imbu des préjugés révolutionnaires, il demanda le premier la confiscation des biens du clergé. Pendant la Révolution, il fut incarcéré et ne dut la vie qu'à la chute de Robespierre. Après le 18 fructidor, il se retira en Amérique, où il comptait, parmi ses amis, Jefferson. Celui-ci lui demanda un *plan d'éducation nationale*, dont il s'inspira plus tard, quand il fonda l'université de Virginie. Dupont fut rappelé en France, lorsque l'Institut fut organisé. Après le 20 mars 1815, il retourna aux Etats-Unis, où ses enfants étaient établis, et y mourut.

Citons, parmi ses ouvrages : *Physiocratie*, etc. (v. Quesnay) ; *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle* (1768) ; *Du commerce et de la Compagnie des Indes*, suivi de l'*Histoire du système de Law* (1769) ; *Table raisonnée des principes de l'économie politique*, qu'il dressa lorsqu'il était à la cour du margrave de Bade (1773) ; ce travail, sous forme de placard de plus d'un mètre de haut, eut un

grand succès; *Philosophie de l'univers* (1796-99); *Examen du livre de Malthus*, suivi d'une lettre à J.-B. Say (1817). Dupont a publié, en outre, les *Œuvres de Turgot* (1809-11, 9 vol.) (1).

Comme philosophe, Dupont de Nemours se place parmi les idéologues, dont nous parlerons au chapitre XXV. A l'Institut, il présenta, entre autres, un *Mémoire sur les sciences, les institutions sociales et le langage des animaux*. On dirait ce titre emprunté à quelque positiviste contemporain, successeur des idéologues.

482. **Gournay** (1712-59). — Avec Gournay, nous revenons au milieu du XVIIIe siècle et aux origines de l'école physiocratique. Né à Saint-Malo, il entra dans le commerce et fut envoyé bien jeune encore à Cadix, qui était alors le centre des relations de l'Europe avec l'Amérique. Il rentra en France en 1744, voyagea en Hollande et en Angleterre. En 1748, il quitta le commerce sur le conseil de Maurepas, acheta une charge de conseiller au Grand Conseil et devint, en 1751, intendant du commerce. Il traduisit et commenta les *Traités sur le commerce et l'intérêt de l'argent*, de Josias Child et de Thomas Culpeper (1754). Il se montra l'adversaire des prohibitions et des réglementations, des monopoles et des privilèges de corporation. On lui attribue la maxime : *Laissez faire, laissez passer*. Partisan, comme Quesnay, de l'école physiocratique, il en différait sur ce point, qu'il regardait le travail manufacturier comme la source de la richesse de l'Etat. Quesnay et Gournay étaient comme les chefs

(1) Voir *Dupont de Nemours et l'école physiocratique* par G. Schelle (1888), qui est aussi l'auteur de l'article qui lui est consacré dans le *Nouv. Dictionn. d'écon. polit.*

de deux groupes distincts de la même école. Turgot prétendait ne relever d'aucun d'eux.

483. **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778). *Sa vie et ses œuvres*. — Nous voici en présence de l'une des figures les plus originales et les plus caractéristiques du XVIIIe siècle. Lié d'abord avec plusieurs encyclopédistes (Diderot, d'Alembert), Rousseau vécut ensuite en guerre ouverte avec les plus célèbres d'entre eux. Lui aussi exerça sur l'esprit public une influence considérable et funeste. A la différence de Voltaire, son rival, ses moyens d'action ne furent pas l'esprit et l'ironie, mais la passion et l'enthousiasme. Sa vie explique déjà à elle seule les contradictions et l'exubérance de ses idées, les mœurs de la société où il vécut et l'action dissolvante qu'il y exerça.

Il naquit à Genève d'une famille française émigrée au XVIe siècle. Sa naissance coûta la vie à sa mère; son père, qui était horloger, négligea son éducation. Rousseau s'appliqua à l'étude, mais sans direction, lisant les *Vies* de Plutarque, puis Virgile, Descartes, Racine, Newton, Fénelon, le P. Lamy, en même temps qu'il cherchait son pain dans divers emplois ou courait les aventures, tour à tour clerc de greffier, apprenti graveur, accueilli par Mme de Warrens à Annecy, catéchumène et néophyte au séminaire de Turin, laquais de grande maison, professeur de musique, de nouveau accueilli à Chambéry et aux Charmettes par Mme de Warrens, auprès de laquelle il vécut huit ans. En 1740, elle le fit agréer comme précepteur chez M. de Mably, grand prévôt de Lyon. Rousseau n'y resta qu'une année et retourna à Paris, où il était déjà allé en 1732. Ses tentatives et ses aventures continuèrent. Il se lia avec Diderot et Grimm,

mais ne put faire représenter son opéra, *les Muses galantes*. Il épousa plus tard Thérèse Levasseur, une servante d'auberge, et ils abandonnèrent leurs enfants aux soins des hospices. Rousseau ne devint célèbre que vers 1750, par son *Mémoire* adressé à l'Académie de Dijon, qui avait proposé cette question : *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*. Rousseau s'y élevait avec éloquence, en exprimant autant de paradoxes que de vérités, mais dans un style nouveau et enchanteur, contre la corruption des mœurs et la civilisation trop factice de son siècle. Ce fut toujours le tort de Rousseau de n'accuser que la société des faiblesses et des chutes individuelles. En s'érigeant ainsi en censeur de son temps, il rompait avec les encyclopédistes, qui s'accommodaient généralement des mœurs faciles, du luxe et des vains plaisirs à la mode, tout en appelant de leurs vœux un autre régime. Nous ne ferons que mentionner son opéra : *le Devin du village*, musique et paroles, qui fut représenté avec succès à Fontainebleau (1753) ; une comédie, *Narcisse*, qui échoua ; la *Lettre sur la musique*, qui lui créa des ennemis.

Une œuvre qui intéresse la philosophie est le fameux *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1753), qui fut envoyé encore à l'Académie de Dijon, mais qui n'obtint pas le prix, à cause de ses déclamations contre le despotisme. Ici se place le retour de Rousseau au protestantisme ; ce qui lui permit de recouvrer le titre de citoyen de Genève. Le roman de *la Nouvelle Héloïse*, œuvre indigeste, date de 1759. Il fut composé à l'Ermitage, dans la vallée de Montmorency, où Mme d'Epinay avait offert un refuge à l'écrivain misanthrope, dégoûté de Paris. Mais c'est

dans la *Lettre à Dalembert sur les spectacles* ou plutôt contre les spectacles, et surtout dans le *Contrat social* et l'*Emile* ou *de l'Education* (1762) que Rousseau développa les idées de réforme qui devinrent l'Evangile de la Révolution. Elles le firent condamner à Paris et à Genève. Il se réfugia à Motiers-Travers, dans la principauté de Neuchâtel, d'où il écrivit ses *Lettres de la montagne* aux Genevois et sa *Lettre à Mgr de Beaumont*, archevêque de Paris; puis il passa en Angleterre et accepta pendant quelques mois l'hospitalité que lui offrait David Hume. Il écrivit la première partie de ses *Confessions* (1766). Rentré bientôt en France, il fut accueilli par le prince de Conti; puis habita Lyon, Grenoble, etc., revint à Paris en 1770 et accepta la belle retraite d'Ermenonville qui lui était offerte. Il y apportait une santé ruinée, une humeur plus noire que jamais, qui confinait à la folie et lui faisait voir partout des ennemis conjurés contre lui. Il mourut subitement; quelques-uns disent même qu'il se suicida (1). La Convention fit transporter ses restes au Panthéon en 1794. Signalons encore, parmi ses œuvres, la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

484. **Idées de Rousseau. Critique.** — Au point de vue religieux, Rousseau se rencontre à peu près avec Voltaire et les autres déistes rationalistes du XVIII[e] siècle. Sceptique en face de la révélation,

(1) Un mois avant sa mort, Magellan, de la Société royale de Londres, qui le visita, l'avait trouvé parfaitement calme. Rousseau ne délirait que sur certains points. (v. Funck-Brentano, *J.-J. Rousseau*, étude historique et médicale sur sa folie et ses conséquences philosophiques, *Annales de phil. chrét.*, mars 1896.) — Voir *la Vie et les œuvres de J.-J. Rousseau*, par Henri Beaudoin. (1891, 2 vol.)

bien qu'il paraisse admettre sincèrement la possibilité du miracle, il développe parfois en des pages éloquentes les preuves de l'existence de Dieu et des autres vérités communes aux principales religions. Mais ce déisme est superficiel ; Rousseau est incapable d'en tirer les conséquences et de le défendre contre le naturalisme et le panthéisme.

Ses idées sociales sont plus tranchées. Le milieu était favorable à l'éclosion de vaines et dangereuses utopies, qu'il sut revêtir de tous les charmes du style et rendres populaires. D'après lui, l'homme naît bon et c'est la société qui le déprave ; il n'y a donc pas de péché originel et l'éducation consiste à ne pas contrarier la nature ; la société, qui n'a que des vertus de convention, a été viciée par le despotisme ; mille institutions arbitraires ont faussé les caractères et fait dévier les meilleurs instincts. Loin donc de voir dans l'organisation sociale une exigence bienfaisante de la nature, Rousseau y voit plutôt un mal nécessaire. A l'origine tous les hommes étaient égaux et indépendants ; la société est née d'un *contrat*... Il est vrai qu'on a essayé de ne voir dans ces idées que des paradoxes d'écrivain, de simples thèmes à déclamation. Mais l'effet produit sur les esprits n'en fut pas moins grand. De là ce vertige universel qui explique en partie les folies de la Révolution. C'est de nos jours seulement que ces utopies sont tombées sous les condamnations multipliées de l'expérience. L'école positiviste a démontré que l'état social est naturel et nécessaire ; que l'enfant naît avec des penchants bons et des penchants mauvais. Il faut les discerner avec soin, afin de vaincre les uns et de fortifier les autres par une sage éducation. Toutes les vues sociales et péda-

gogiques de Rousseau sont démenties par la science et abandonnées par la plupart de nos adversaires.

Ses vues morales ne résistent pas mieux à la critique. Rousseau entre souvent en contradiction avec lui-même : les écarts les plus graves, l'adultère, le duel, le suicide sont tantôt réprouvés par lui et tantôt justifiés. Sa morale, en définitive, est celle des romanciers et du sentiment ; elle est sans principe fixe et immuable, bien qu'il exalte éloquemment le témoignage incorruptible de la conscience. D'ailleurs il n'appartenait guère à un philosophe dont la vie a été remplie par tant de défaillances de formuler les principes et les règles des mœurs. Ses *Confessions* témoignent à la fois de ses faiblesses et de son peu de sens moral. Orgueilleuses, dans leur apparente simplicité, elles font contraste avec celles de saint Augustin, où l'on voit une âme non moins sensible, mais bien plus délicate et vraiment humble, ne recourir à l'aveu de ses fautes que pour mieux s'en repentir et mieux s'attacher au bien.

La politique de Rousseau est toute gâtée par son utopie du *contrat social.* Il définit assez bien le problème à résoudre par la société et comme l'idéal social : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. » — Mais il est absurde de demander ce parfait accord des volontés à un contrat intéressé. Sous prétexte d'abattre le despotisme, Rousseau ruine les bases mêmes de l'ordre social. Il est faux que l'existence même de

la société tienne à un contrat; il est faux que le gouvernement où les chefs sont sans cesse à la merci d'un vote populaire soit le seul régime légitime; il est faux que ce régime soit raisonnable et possible. Enfin on ne peut admettre que le peuple soit absolument son propre souverain; alors même qu'il confère un certain pouvoir par l'élection, il n'en est pas l'auteur : tout pouvoir vient de Dieu. D'ailleurs, la volonté du peuple, non plus que le pouvoir civil, ne peut rien entreprendre contre la loi naturelle et les droits individuels qui en découlent absolument; elle ne peut rien contre la loi divine et la loi morale. La clause suprême du contrat social, dit Rousseau, est l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté. » Or cette théorie communiste de l'omnipotence de l'Etat allait précisément devenir le dogme de la Révolution et le principe de la tyrannie la plus effroyable. Et parce qu'un excès en amène toujours un autre, cette souveraineté désordonnée de tous devait ramener le césarisme ou le gouvernement absolu d'un seul. On le vit bien par le règne de Napoléon.

Mais cette démonstration par les faits n'était point faite encore. En ce siècle sentimental, incrédule et léger, l'écrivain et le romancier, qui étaient remarquables en Rousseau, accréditèrent le rêveur et le philosophe, si bien que le XVIIIe siècle a pu être appelé le siècle de Rousseau aussi bien que le siècle de Voltaire. Même l'austère philosophe de Kœnigsberg, Kant, lisait avec passion les écrits du philosophe superficiel de Genève; il s'est inspiré de l'*Emile* et autres ouvrages retentissants. Ajoutons que si Kant a emprunté à Rousseau, celui-ci a reçu beau-

coup de Locke : au *Gouvernement civil* du philosophe anglais répond le *Contrat social*; au *Christianisme raisonnable*, la *Profession de foi du vicaire savoyard*, et au traité de l'*Education* l'*Emile*.

485. **Charles Bonnet** (1720-1793). — Malgré le déisme dont il fait profession, Rousseau incline au naturalisme. C'est la même tendance que nous trouvons chez son compatriote, Charles Bonnet, qui naquit à Genève et ne quitta pas la Suisse durant sa longue vie, consacrée à l'étude et à la contemplation de la nature (1). Bonnet s'appliqua d'abord à la botanique et à l'entomologie, mais en alliant à l'esprit d'observation propre au savant la sensibilité du poète et les idées élevées du penseur. Il voyait Dieu partout, jusque dans les moindres détails de la création; et cette vue provoquait en lui des élans d'admiration, de reconnaissance et d'amour. Malheureusement il ne fut point guidé dans ses aspirations par la foi catholique et s'écarta de la philosophie traditionnelle. Ses principaux ouvrages sont : *Traité d'insectologie* (1745); *Considérations sur les corps organisés* (1762 et 1776); *Contemplation de la nature; Essai de psychologie* (1754); *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760); *Palingénésie philosophique* (1770); *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* (1770).

La philosophie de Bonnet se rapproche du sensualisme de Locke et de Condillac; mais son attachement à quelques principes de Leibniz, le sentiment religieux qui pénètre ses œuvres, ses spéculations sur

(1) Voir A. Lemoine, *Ch. Bonnet, philosophe et naturaliste* (1850).

l'enchaînement des êtres et l'état futur des âmes, le rapprochent du spiritualisme et même du mysticisme. L'*Essai analytique* rappelle le *Traité des sensations*. Comme Condillac, Bonnet explique sa théorie en supposant une statue qui perçoit et s'anime peu à peu. Toutefois, il regarde l'homme comme composé de deux substances : l'une spirituelle et l'autre corporelle. Il est vrai que ce spiritualisme ne l'empêche pas de penser, comme les psycho-physiciens d'aujourd'hui et contrairement à Locke lui-même, que l'âme ne peut être connue et étudiée que par le jeu des organes. Bonnet propose des hypothèses plus ou moins ingénieuses sur « la mécanique des sens ». Selon lui, il y a des fibres de structure diverse pour chaque espèce de sensation; la facilité plus grande avec laquelle les nerfs éprouvent des impressions déjà reçues, expliquerait la réminiscence. L'âme obéirait à deux grands mobiles : le plaisir et la douleur, etc.

Mais ce n'est point là ce qui intéresse le plus dans Bonnet : il est connu surtout comme l'auteur de la *Palingénésie* (renaissance, résurrection). Quelle sera la vie future? C'est la question qu'il se pose avec anxiété et qu'il essaie de résoudre sans recourir, comme il le faudrait, à la révélation. Il s'appuie sur le principe de continuité, dont Leibniz abusait, en supposant que les monades matérielles peuvent arriver à prendre conscience d'elles-mêmes et à recevoir la lumière de la raison. Continuant cette erreur, Bonnet croit à une véritable métamorphose de l'homme, après cette vie : l'homme futur posséderait un corps plus parfait, qui existerait déjà en germe dans telle partie du cerveau (le corps calleux); à la mort, le moi resterait attaché à la matière subtile qui se déga-

gerait des centres nerveux, il emporterait avec lui le souvenir de la vie présente et irait se former ailleurs de nouveaux organes. L'homme s'élèverait ainsi dans l'échelle des êtres et en raison de ses mérites. Bonnet n'excepte pas les animaux ni les plantes de cette universelle évolution : déjà les animaux se seraient transformés plusieurs fois, pendant les périodes géologiques qui ont changé la face du globe. Bonnet espère qu'ils s'élèveront, à leur tour, jusqu'à la connaissance de Dieu. D'après lui, tout change de nature, ou du moins tout progresse indéfiniment en passant par tous les degrés. Ces hypothèses singulières touchent, d'un côté, à l'ancienne métempsycose, et de l'autre à l'évolutionnisme contemporain ; elles ont aussi des affinités avec le spiritisme, le mysticisme et le panthéisme vague de certains écrivains. Chez Bonnet, l'imagination a supplanté la raison, et son roman prélude à ceux des Jean Reynaud et des Flammarion.

486. **Robinet** (1735-1820). — Un autre philosophe dont les idées ressemblent à celles de Bonnet, et qui n'appartient non plus à aucune école, est J.-B.-René Robinet, né et mort à Rennes. Après avoir vécu quelque temps chez les jésuites, il passa au camp des philosophes. Ce fut à Amsterdam qu'il publia, sans nom d'auteur, son livre principal : *De la Nature* (1761-1768, 4 vol.), qui peut-être n'aurait pas été toléré en France. On l'attribua à Diderot, à Helvétius, à Voltaire lui-même ; mais Robinet en revendiqua la paternité, et l'ouvrage tomba dans l'oubli (1). L'auteur

(1) Il fut réfuté cependant par l'abbé Barruel et le P. Richard : *La Nature en contraste avec la religion et la raison* (1773).

n'en devint pas moins censeur royal. Pendant la tempête révolutionnaire, il se retira à Rennes, où il paraît s'être pleinement réconcilié avec l'Eglise avant de mourir.

Le livre *De la Nature* est un ouvrage confus. L'auteur y traite d'une foule de problèmes : des biens et des maux de la vie et de la production des êtres, de la morale sociale, de ce qu'il appelle « la physique des esprits », de la nature et de Dieu. Selon Robinet, les biens et les maux, les plaisirs et les douleurs, les vertus et les vices sont toujours en parfait équilibre. C'est ce que l'on a appelé plus tard spirituellement *le système des compensations*. Touchant la vie, Robinet pense qu'elle est universelle : tout vit dans la nature, depuis la matière que nous appelons improprement inorganique jusqu'à l'homme et à la société. Celle-ci est fondée sur la loi morale, qui résulterait, en définitive, d'un instinct moral, caché dans les profondeurs de l'organisation. Robinet croit aussi aux semences préexistantes, à l'union originelle des âmes avec des germes, dont elles ne se séparent jamais et avec lesquels elles évoluent : le corps est animé par l'esprit, et l'esprit ne pense que par le corps. On reconnaît là facilement le sensualisme du XVIIIe siècle.

Quant aux attributs de Dieu, Robinet prétend qu'on les a considérés d'une manière trop humaine ; il veut qu'on regarde Dieu comme tout à fait incompréhensible : nous pourrions savoir seulement qu'il existe et qu'il est créateur ; mais entre Dieu et l'homme il n'y aurait aucune analogie d'attributs. Ce point de vue est à peu près celui de l'agnosticisme, réfuté par saint Thomas au début de la *Somme*. Enfin, Robinet veut que la création soit éternelle, mais non le monde;

ce qui est vrai si l'on entend ici par la *création* l'activité même qui est essentielle au Créateur, et qui est immuable comme tous ses autres attributs.

Quelle qu'ait été au juste la pensée de Robinet sur ces divers points, on voit que ses idées ne forment pas un système ; elles sont prises de divers côtés : aux sensualistes, à Leibniz, aux Ecossais. Aux premiers il emprunte la théorie de la connaissance ; au second, la loi de continuité et l'idée de la vie universelle ; aux Ecossais, l'instinct moral.

487. **Cartésiens : Fontenelle** (1657-1757). — Le cartésianisme fut représenté au XVIIIe siècle par des écrivains de marque, qui se gardèrent des erreurs les plus graves, mais sans donner au spiritualisme un caractère nouveau ni des fondements plus solides.

Le premier, *Fontenelle*, né à Rouen, était neveu de Corneille par sa mère. Il étudia au collège des jésuites de Rouen, mais goûta peu la logique, hérissée alors de termes barbares et présentée peut-être d'une manière trop abstraite : « Je pris mon parti de ne rien entendre à la logique, dit-il. Cependant, continuant de m'y appliquer, j'y entendis quelque chose ; je vis bientôt que ce n'était pas la peine d'y rien entendre, que ce n'étaient que des mots : je m'en tirai ensuite aussi bien que les autres. »

Fontenelle se destina d'abord au barreau, puis entra dans la carrière des lettres, où il éprouva plus d'un insuccès. Ses *Dialogues des morts* (1683) commencèrent sa réputation : on y remarquait des pensées fines et justes, mais gâtées par l'afféterie et mêlées à des paradoxes prétentieux. Ces défauts de jeunesse disparurent plus tard. Dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), il exposa avec clarté les

découvertes de Galilée et la théorie cartésienne des tourbillons. Son *Histoire des oracles*, imitée du savant hollandais Van Dale, dont il vulgarisa le travail, faillit lui attirer des polémiques et autres désagréments. Dans ses *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, il critiqua le système de Malebranche, qu'il appelait cependant le plus grand génie de son siècle. Mais son œuvre capitale devait être les *Eloges des Académiciens*. Appelé comme secrétaire de l'Académie des sciences à écrire l'histoire de cette compagnie, il s'acquitta avec plein succès de cette charge difficile, qui l'obligea à déployer les ressources d'un esprit encyclopédique et d'un style constamment digne de sujets élevés et divers. Fontenelle garda toujours une belle place dans le monde des lettres; et, grâce à une longévité exceptionnelle, que rehaussait un esprit sans défaillance, il fut l'un des liens vivants qui unirent les deux siècles où il vécut. En philosophie il fut et resta cartésien, mais avec modération : Il faut admirer toujours Descartes, dit-il, et le suivre quelquefois. Lettré plutôt que penseur, il rendit cependant des services à la philosophie en la vulgarisant et en mettant à son service un esprit juste et délicat.

Mairan (1678-1771), né à Béziers, succéda à Fontenelle comme secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. Il défendit la physique de Descartes contre celle de Newton, préférant, disait-il, la « très grande et très belle théorie des tourbillons » à celle de la gravitation ou plutôt de l'attraction. Mairan se montra cartésien fidèle jusqu'à la fin de sa longue vie. Dans sa jeunesse, il avait entretenu une correspondance très curieuse avec Malebranche au sujet du

spinosisme, qu'il ne voyait pas le moyen de réfuter en s'appuyant sur le cartésianisme. Malheureusement le père de l'occasionnalisme ne pouvait lui fournir une réfutation de tous points satisfaisante, embarrassé qu'il était lui-même par de dangereuses théories.

L'abbé Terrasson (1670-1750), oratorien, né à Lyon, fut membre de l'Académie des sciences et aussi de l'Académie française. On a de lui un petit ouvrage posthume : *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, où Descartes est exalté outre mesure. Terrasson croyait au progrès nécessaire et indéfini de l'esprit humain. Il est un de ceux qui ont été regardés comme l'auteur de l'*Infini créé*, traité dû à quelque partisan outré de Malebranche, où l'on soutient que les créations sont infinies dans le temps et l'espace et où l'on s'attache à concilier cette opinion avec les vérités de la foi.

488. **Le Père André** (1675-1764), né à Châteaulin (Bretagne), étudia à Quimper, entra à 18 ans chez les jésuites et fut ordonné prêtre en 1706. Initié au cartésianisme par Malebranche, qu'il rencontra à Paris, il soutint ce système, dans les écoles de la Compagnie, mais en s'attirant des attaques et autres désagréments. Il fut enfermé à la Bastille et dut se rétracter. Il passa à Caen les 38 dernières années de sa vie. Son ouvrage le plus connu est l'*Essai sur le beau* (1741), composé de huit discours lus à l'Académie de Caen; ils sont remplis de pensées agréables et ingénieuses. L'auteur voit, dans le beau, surtout les caractères d'ordre et d'unité. Il distingue : 1° le beau essentiel et indépendant de toute institution, même divine; 2° le beau naturel et indépendant de l'opinion

des hommes, mais d'institution divine; 3° le beau d'institution humaine et, jusqu'à un certain point, arbitraire. Il étudie ces trois sortes de beautés dans l'ordre sensible (visible ou musical) et dans l'ordre intelligible (moral ou spirituel).

Le Père Dutertre, jésuite, mort à Paris en 1762, professa d'abord lui aussi le cartésianisme; mais, privé de sa chaire et censuré par ses supérieurs, il passa à l'aristotélisme; ce qui faisait dire malicieusement au Père André : « Je ne saurais faire comme le P. Dutertre, qui, en vertu de la sainte obédience, s'est couché le soir malebranchiste et s'est levé le matin bon disciple d'Aristote. » Le P. Dutertre écrivit, entre autres ouvrages, une longue réfutation de Malebranche.

Le Père Guénard (1726-1806), né en Lorraine, entra dans la Compagnie en 1754 et devint aussitôt préfet du collège de Pont-à-Mousson. En 1755, l'Académie française mit au concours cette question : En quoi consiste l'esprit philosophique, conformément aux paroles de saint Paul : *Non plus sapere quam oportet sapere?* Le discours du P. Guénard, qui concourut, fut couronné avec les plus grands éloges. L'auteur s'y montrait cartésien. C'est dans ce morceau littéraire que Descartes est représenté comme « le génie puissant et hardi qui vint dire aux autres hommes que, pour être philosophe, il ne suffit pas de croire, mais qu'il fallait penser ». Le Père Guénard avait préparé, pendant 30 ans, une réfutation de l'*Encyclopédie*, mais il en brûla le manuscrit pendant les troubles de la Révolution.

489. **L'abbé de Lignac** mérite peut-être le premier rang parmi les spiritualistes qui s'inspirèrent

plus ou moins de Descartes. Il naquit à Poitiers vers 1710, entra à l'Oratoire, et mourut à Paris en 1762. Ses travaux portèrent surtout sur la métaphysique et les sciences naturelles. Citons les *Lettres à un Américain sur l'histoire naturelle de M. de Buffon* (1751-1756, 9 vol.); *Examen sérieux et comique des discours sur l'esprit* (d'Helvétius) (1759, 2 vol.); *Eléments de métaphysique tirés de l'expérience* (1753); *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes* (3 vol. 1760). De Lignac combat les opinions les plus hasardées de Buffon et la théorie de Needham sur la production des êtres organisés. Il s'attache aussi à réfuter Locke : « La doctrine de Locke, que l'on trouve si lumineuse, dit-il, est tellement équivoque qu'elle conduit également à ces deux extrémités incompatibles, qu'il n'est pas certain qu'il y ait autre chose que des corps ou autre chose que des esprits. » De Lignac avait modifié la théorie de la connaissance de Malebranche; il disait qu'il fallait corriger Locke par Malebranche et Malebranche par Locke. Il se rapprochait ainsi de la théorie de l'école, ou plutôt il préludait à la philosophie du sens commun. Il observait, contre Descartes, que nous n'avons pas précisément la certitude de notre existence par un raisonnement, tel que celui-ci : « Je pense, donc je suis », mais que cette certitude nous est donnée immédiatement. Le mot de Descartes n'est donc que l'explication de la manière dont l'homme saisit sa propre existence.

L'abbé Monestrier (1717-1776), né au diocèse de Clermont et mort à Toulouse, étudia sous les jésuites et fit même partie quelque temps de la Compagnie.

Ses idées rappellent celles de l'abbé de Lignac. On remarque, parmi ses ouvrages : *Les Principes de la piété chrétienne* (1756, 2 vol.) et la *Vraie philosophie* (1775). Dans ce dernier, l'auteur réfute le sensualisme du XVIIIe siècle et se place surtout au point de vue cartésien. Toutefois son spiritualisme est expérimental et éclectique, éloigné à la fois de la théorie des idées innées et de la théorie des sensations transformées.

490. **Le cartésianisme dans l'enseignement : le P. Valla** (1720-1790). — Entre tous les cartésiens du XVIIIe siècle, le P. Joseph Valla, de l'Oratoire, mérite une place à part, à cause des ouvrages classiques dont il est l'auteur. Il naquit à l'Hôpital (Forez), professa les humanités, la philosophie et la théologie à Soissons et à Lyon. A la demande de Montazet, archevêque de Lyon, il composa ses *Institutiones theologicæ* (1782 et suiv. 6 vol.), qui furent censurées par Pie VI, en 1792, et ses *Institutiones philosophicæ* (1783, 5 vol.). Ce dernier ouvrage, expurgé de certaines erreurs, fut très répandu dans les écoles ecclésiastiques à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe. Il est bien connu sous le nom de *Philosophie de Lyon*. C'est peut-être la tentative la plus remarquable qui ait été faite pour concilier dans l'enseignement le cartésianisme et la philosophie chrétienne. En voici quelques données caractéristiques. L'auteur accepte le doute méthodique ; il regarde le jugement comme un acte de la volonté, sans faire dépendre toutefois les vérités métaphysiques ou les essences de la libre volonté de Dieu ; il sacrifie également la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Mais il accepte toute la psycho-

logie cartésienne : l'âme penserait toujours et essentiellement; Dieu seul serait la cause de nos idées; l'union de l'âme et du corps serait expliquée par la théorie des causes occasionnelles. Le P. Valla souscrit donc à l'ontologisme et à l'occasionnalisme. Nous retrouverons ces mêmes erreurs dans les écoles catholiques au siècle suivant.

491. **Platonisme :** *J.-J. Garnier* (1729-1805).— A la suite des cartésiens et autres adversaires du sensualisme au XVIII[e] siècle, on peut citer cet auteur, né à Gorron (Mayenne). Il entra à l'Académie des inscriptions et belles-lettres et, grâce à son esprit philosophique, mérita la réputation d'un historien érudit et profond. Plusieurs de ses travaux intéressent la philosophie ou son histoire. Dans une étude sur *le Caractère de la philosophie socratique*, il opine, contrairement à Brucker et à Diogène Laerce, que Socrate a professé tout ce que Platon lui attribue : Platon serait donc le fidèle interprète de son maître, qu'il vénérait trop pour altérer sa doctrine. Garnier ne croit pas non plus que Platon ait abusé des légendes. Mais il pense, contrairement à Proclus et à Marsile Ficin, que toute l'argumentation du *Cratyle* sur l'origine des mots n'est qu'une ingénieuse ironie. Garnier était un admirateur exclusif de Platon, à l'encontre des Encyclopédistes, qui le décriaient. Plus tard il consentit à étudier aussi les stoïciens et les jugea moins sévèrement.

Le P. Grou (1731-1803). — Un autre platonicien est le P. Grou, jésuite, remarquable surtout par sa traduction de Platon, à laquelle Cousin a fait de larges emprunts, sans les avouer. Il est aussi l'auteur d'une *Morale tirée des Confessions de saint Au-*

gustin (1786). Le P. Grou n'a pu fréquenter et traduire si heureusement Platon sans devenir lui-même un métaphysicien, et il a su allier son savoir philosophique à une haute spiritualité.

492. **Un moraliste : Vauvenargues** (1715-1747). — Terminons cette série par un moraliste qui, malgré une mort prématurée, a conquis une place à côté des Pascal, des La Rochefoucauld et des La Bruyère. Né à Aix, il entra à 17 ans dans la carrière militaire, qu'il dut abandonner par suite de fatigues excessives endurées pendant la campagne de Prague. Sa santé ruinée l'obligea aussi à renoncer à la carrière diplomatique. Défiguré par la petite vérole, condamné à une sorte de lente agonie, il se créa un monde intérieur, où il dépensa cette activité que la nature lui refusait de porter au dehors.

Moins sublime et moins profond que Pascal, Vauvenargues rencontre mieux la vérité. Il ne se complaît pas à humilier l'homme, à l'écraser sous le poids de ses misères. Broyé lui-même par le malheur, il se garde néanmoins du pessimisme et reconnaît tout ce qu'il y a d'originellement bon dans la nature. Plus juste que La Rochefoucauld, il voit que le cœur humain n'est pas moins capable de générosité que d'égoïsme. Il sait que l'oubli et le véritable amour de soi-même sont tour à tour et également légitimes et même obligatoires. Toute la morale est de les concilier. C'est l'enseignement qui se dégage de pensées telles que celles-ci : « Le corps a ses grâces, l'esprit ses talents ; le cœur n'aurait-il que des vices ? et l'homme, capable de raison, serait-il incapable de vertu ?... — La préférence de l'intérêt général ou personnel est la seule définition qui soit digne de la vertu, et qui doive en

fixer l'idée... — Il y a des semences de bonté et de justice dans le cœur de l'homme. Si l'intérêt propre y domine, j'ose dire que cela est non seulement selon la nature, mais aussi selon la justice, pourvu que personne ne souffre de cet amour-propre ou que la société y perde moins qu'elle n'y gagne... — Le bien où je me plais change-t-il de nature? cesse-t-il d'être bien ? » Ajoutons encore cette pensée sur la foi : « Auguste Religion ! douce et noble créance, comment peut-on vivre sans vous? Et n'est-il pas bien manifeste qu'il manque quelque chose aux hommes, lorsque leur orgueil vous rejette ? »

CHAPITRE XXII

PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE *(suite)* : ANGLETERRE

---

493. **Philosophie anglaise au XVIIIe siècle. Sensualistes et matérialistes.** — Pendant que le rationalisme, d'un côté, et le sensualisme, de l'autre, exerçaient en France une influence dominante, que ne pouvait contrebalancer une philosophie chrétienne incomplète ou trop peu accréditée, les mêmes idées se développaient en Angleterre et d'une manière conforme au génie de la race. Bacon, Locke et Hobbes trouvèrent des successeurs, qui poussèrent la philosophie de l'expérience et de la sensation jusqu'au matérialisme et à l'impiété qui en est la suite. D'autre part, le spiritualisme fut exagéré par plusieurs de ses partisans jusqu'à l'idéalisme et, par l'idéalisme, jusqu'au scepticisme, qui pouvait naître aussi bien du sensualisme. Tous ces divers systèmes trouvèrent des partisans, mais sans faire oublier la philosophie traditionnelle, qui, avec l'école écossaise, prit une forme nouvelle et remarquable, quoique très imparfaite. — Parmi les matérialistes de cette époque, nous distinguerons les suivants :

Mandeville (1670-1733) naquit en Hollande, mais vécut à Londres, à la suite de l'élévation au trône de Guillaume d'Orange (1688). Dans ses ouvrages, qui affectent la forme de la satire ou du pamphlet, il nie

la distinction essentielle du bien et du mal, regarde la vertu comme un fruit de la politique et de la vanité et affirme que le vice est nécessaire à la société. Sa *Fable des abeilles*, ou *Les vices privés font la prospérité publique* (1723) fut réfutée par Berkeley et Hutcheson. Les mêmes idées étaient contenues dans les *Pensées libres sur la religion et le bonheur des nations* (1720), qu'il ne chercha pas à désavouer. Il y combattait l'innéité du sens moral et le spiritualisme. De ce que le vice et toutes les passions (l'orgueil, l'ambition, etc.) sont une occasion de bien, il en concluait que le vice est cause de la prospérité sociale, et que la vertu, qui fait la dignité individuelle, est, au contraire, une cause de décadence.

Lord Bolingbrocke (1672-1751) eut une jeunesse déréglée, devint néanmoins un personnage politique (parti des torys). A la suite de revers, il se tourna vers l'étude et vécut dans la retraite, entre ses deux amis : Swift et Pope. Bolingbrocke adhère aux doctrines de Locke et dédaigne toute philosophie contraire ; à ses yeux, la science de l'âme fait partie de la physique ou de l'histoire naturelle. Peu conséquent avec ces principes, il admet que l'homme peut se démontrer l'existence de Dieu, première des causes et condition de notre propre existence. Mais sa religion s'arrête à ce déisme, qui rappelle celui de Voltaire. On sait que Bolingbrocke plut beaucoup à ce dernier, qui en parle avec admiration. Les *Œuvres* de Bolingbrocke, publiées après sa mort, furent condamnées par le grand jury de Westminster comme hostiles à la religion, aux bonnes mœurs, à l'Etat, à la tranquillité publique.

David Hartley (1704-1757), médecin de profession, montra plus d'égard pour les vérités religieuses ; mais sa philosophie trahit ses bonnes intentions. Hartley, en effet, ne voit, dans les idées les plus hautes, que des sensations transformées ou des associations de sensations. Il exprime l'espoir « qu'en développant et en perfectionnant la doctrine de l'association, on pourra parvenir un jour à décomposer cette variété infinie d'idées complexes que nous appelons *idées de réflexions* ou *intellectuelles*, c'est-à-dire à les ramener aux idées de sensation dont elles sont formées ». Il explique la sensation elle-même par la vibration des nerfs. Malgré ces principes matérialistes, il se flatte de maintenir l'immatérialité de l'âme, le libre arbitre et l'existence de Dieu. Toutes ces contradictions sont soutenues dans ses *Observations sur l'homme, son organisation, ses devoirs et ses espérances* (1729).

Priestley (1733-1804), né dans le calvinisme, fut ministre socinien ; d'un esprit ardent, il cultiva toutes les sciences et devint un physicien et un chimiste éminent. Il s'adonna aux controverses politiques et religieuses de son temps, qui l'obligèrent, vers la fin de sa vie, à s'expatrier aux Etats-Unis. Il avait applaudi aux succès de la Révolution et avait même reçu le titre de citoyen français. On trouve dans ses nombreux ouvrages un *Cours d'éducation*, des *Tablettes biographiques*, un *Essai sur la nature des premiers principes du gouvernement*. Il soutint des discussions avec les chefs de l'école écossaise, leur reprochant, à bon droit, de substituer l'opinion publique à la raison individuelle et de dégrader ainsi la philosophie. Mais il méconnaissait lui-même la nature

et la puissance de la raison. Bien qu'il n'ait pas été dépourvu d'un vif sentiment religieux et qu'il ait même réfuté *le Système de la nature* d'Holbach, on ne voit guère de différence entre sa doctrine et le matérialisme.

494. **Autres continuateurs de Locke :** *Search.* — Deux ouvrages de cet auteur parurent à Londres de 1763 à 1770 : *Liberté, prescience et destin ; Recherche de la lumière de la nature.* Search tenta de pratiquer un certain éclectisme et de fonder une sorte de philosophie du sens commun ; mais, en réalité, il relève de Locke, qu'il regarde comme le meilleur interprète de la raison. Sa morale est naturellement celle de l'égoïsme et de l'intérêt. Au reste, il ne repousse pas la révélation : elle est, à ses yeux, la gardienne de la raison.

Gravesande (1688-1742), Hollandais, se distingua dans les mathématiques et la philosophie, qu'il enseigna à Leyde. Il avait voyagé en Angleterre et y comptait d'illustres amitiés. Gravesande modifia le sensualisme de Locke sur plusieurs points. Dans son *Introduction à la philosophie* (1736), qui résume son enseignement, il refuse de se prononcer sur la question des idées innées ; il regarde comme incompatibles la matière et la pensée ; il regarde celle-ci comme l'attribut essentiel de l'âme, de même que l'étendue est l'attribut essentiel des corps ; d'où il incline à croire, bien qu'il juge téméraire de l'affirmer, que l'âme pense toujours. Il a moins bien compris la nature du libre arbitre. Selon lui, le choix est une préférence de l'entendement, et il paraît ainsi retomber dans le déterminisme des motifs. On remarque, dans sa logique, une étude des causes de nos erreurs.

495. **Philosophes spiritualistes** : *Price* (1723-1791). — Les philosophes suivants se rattachent plutôt à l'école spiritualiste. Le premier, Price, ami de Priestley et né comme lui dans le calvinisme, étudia les mathématiques, la philosophie, la théologie, la politique, les finances et prit une grande part aux polémiques de son temps. Libéral en politique, comme Priestley, il soutint, en outre, la cause de la liberté morale contre le déterminisme. C'était rompre avec la philosophie de la sensation. De fait, Price établit qu'il y a en nous des idées que la perception sensible ne suffit pas à expliquer; il prouve, contre Hutcheson, que ce qu'on entend par le *sens moral* suppose une connaissance plus élevée que la sensation.

Palmer défendit lui aussi contre Priestley la cause de la liberté morale. Ce fut l'objet de son principal ouvrage : *Observations en faveur de la liberté de l'homme* (1799). Priestley répondit. Mais Palmer n'eut pas de peine à montrer que les actes humains, sans la liberté intérieure, n'ont plus de caractère moral.

Harris (1709-1780), neveu de Shaftesbury, cultiva l'esthétique, la morale et surtout la philosophie du langage. On lui doit une *Grammaire universelle*, intitulée *Hermès* (1751) : elle mérite d'être étudiée. De même ses *Arguments philosophiques*, où il suit le cadre tracé par Aristote dans ses *Catégories;* il réussit à tirer des idées mères et des premiers principes de l'esprit humain la réfutation du matérialisme, de l'athéisme et du fatalisme.

496. **Philosophie du langage** : *Monboddo* (1714-1799), né en Ecosse, s'occupa aussi beaucoup de la philosophie du langage. Il étudia à Aberdeen,

fut avocat, puis magistrat à Edimbourg, où il mourut. Ses deux ouvrages ont pour titre : *De l'origine et des progrès du langage* (1773-1792, 6 vol.); *Métaphysique ancienne* ou *la Science des universaux* (1779-1799, 6 vol.). Le premier renferme, avec une théorie du langage, des considérations historiques; les anciens, surtout les Grecs, Aristote et Platon, y sont exaltés aux dépens des modernes. Monboddo soutient que le langage est la plus fidèle expression de la pensée, et comme la mesure infaillible à l'aide de laquelle on peut juger des progrès et de la décadence de l'esprit humain. Mais il ajoute, avec moins de raison, que le langage est une conquête de la réflexion et du travail. On reconnaît là ces préjugés du XVIIIe siècle, qui faisaient admettre sérieusement l'hypothèse « niaise et solennelle » des langues inventées. Monboddo professe des idées psychologiques plus erronées encore : il croit à la possibilité d'une humanité muette; il regarde l'orang-outang comme un être humain dégradé; il croit aux sirènes, aux satyres et autres êtres fabuleux. Dans le second de ses ouvrages, il continue avec érudition le panégyrique des philosophes grecs et le procès de ses contemporains. Bref, Monboddo a mêlé des singularités à des idées fort justes et n'a pas obtenu de ses compatriotes l'attention que son savoir aurait pu lui mériter.

497. **L'idéalisme. Berkeley** (1684-1753). **Critique.** — Avec Berkeley, la philosophie anglaise passe du sensualisme de Locke à l'idéalisme d'abord, puis au scepticisme qui en est la suite.

Berkeley, né en Irlande et mort à Oxford, étudia à Dublin, voyagea sur le continent comme secrétaire et chapelain d'ambassade et comme précepteur, fut

doyen à Derry en 1724, abandonna ce décanat en 1728 pour aller en qualité de missionnaire à Rhode-Island ; mais, manquant de ressources, il revint (1732). Il fut nommé évêque de Cloyne (1734). Berkeley était l'ami de Swift et de Pope. Ses principaux ouvrages sont : la *Théorie de la vision* (1709) ; le *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (1710) ; les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonoüs* (1713) ; l'*Alciphron* ou *le Petit philosophe* (1732). Ce dernier est dirigé contre les libres penseurs, en particulier Mandeville (v. n. 493), qui avait soutenu que la vertu est le fruit de la politique et d'une secrète vanité.

La philosophie de Berkeley est suspendue à sa théorie de la perception extérieure ; et celle-ci lui est suggérée par Locke et Malebranche. Locke pensait, avec Descartes, que nous ne percevons que nos sensations et il déniait formellement toute objectivité aux qualités dites secondes : couleur, son, etc. Pour Locke, celles-ci ne sont que des affections du sujet sentant. Or Berkeley étendit ce caractère de subjectivité aux qualités premières, à l'étendue, à la forme, etc. et nia ainsi l'objectivité de toute sensation, par conséquent la réalité du monde sensible. D'ailleurs Locke avait soutenu que la substance matérielle nous échappe ; il paraît la confondre avec la collection des qualités sensibles dont elle est le support. Il est donc naturel ensuite de nier la substance matérielle ; et Berkeley a souscrit à cette négation. Donc, selon lui, toutes les qualités des corps et les corps eux-mêmes ne sont que des apparences et, en définitive, nos propres idées, nos propres représentations, le fruit de l'activité intellectuelle, de la nôtre ou de celle d'un esprit supérieur, de Dieu qui agit sur

nous, comme le pensait Malebranche. Toute autre réalité que celle de l'esprit disparaît donc ; l'être c'est le connaître : *Esse est percipi.* De là l'idéalisme.

Berkeley se flattait d'en finir ainsi avec le matérialisme. Mais le vrai spiritualisme a tout à craindre d'un pareil excès. La théorie de Berkeley, en effet, implique déjà le subjectivisme et le scepticisme de ses successeurs, de Hume aussi bien que de Kant. Car, si les substances matérielles nous échappent, il en sera de même des essences ; dès lors la métaphysique n'a plus de prise sur le monde extérieur. Remarquons aussi que si toutes les qualités des corps ne sont que nos propres modifications, autant vaudra dire, avec Kant, que l'espace et le temps ne sont que des formes *a priori* de notre sensibilité. — Mais ces diverses prétentions du subjectivisme et du scepticisme seront toujours renversées par ce fait primitif et irréductible : nous avons la représentation de l'étendue. Celle-ci, comme l'a dit Descartes, s'oppose à la pensée ; elle ne s'explique point par la pensée, elle ne saurait non plus la constituer : elle est donc objective à la pensée. D'où il suit qu'il faut admettre sa réalité et partant l'existence des corps. Le vrai spiritualisme prévaut donc par la distinction radicale de la pensée et de la matière, et non par l'absorption de la matière et de ses modes dans la pensée.

498. **Scepticisme et phénoménisme : David Hume** (1711-1776). — Les erreurs de Berkeley se retrouvent chez Hume, sous la forme du scepticisme et du phénoménisme. Né à Edimbourg, Hume étudia le droit, l'histoire, la philosophie et la politique. Il vint en France une première fois en 1734, vécut aux environs de Rouen et en Anjou, y écrivit son

Traité de la nature humaine (1736), qui fut publ
Londres (1738), mais sans succès. Il ne fut pas
heureux dans ses *Essais de morale* et ses *Disco*
politiques. De bruyantes attaques attirèrent e
l'attention sur ses écrits. Bibliothécaire de sa ville natale (1752), il conçut le dessein de son *Histoire des révolutions d'Angleterre* (1754-1761), qui eut le plus grand succès en Angleterre et en France. Elle fut comparée aux œuvres analogues de Montesquieu et de Voltaire. Il accompagna en France lord Hertford comme secrétaire de légation et fut si bien accueilli à Paris, ce « café de l'Europe », qu'il songea plus tard à s'y fixer. Il fréquentait la société d'Auteuil. Il se lia aussi avec Rousseau, mais pour rompre ensuite avec éclat. Il quitta Paris pour devenir sous-secrétaire d'Etat, se démit en 1769 et rentra en Ecosse. Signalons encore ses *Essais sur l'entendement*, l'*Histoire naturelle de la religion* et ses *Dialogues sur la religion naturelle*, enfin quelques travaux sur l'économie politique. On a publié ses *Mémoires* et sa *Correspondance* (1).

Hume, comme Berkeley, prend pour point de départ la théorie de l'origine des idées telle que Locke la propose. Locke avait dit que toutes nos connaissances viennent uniquement des sens : Hume en conclut que nous ne percevons et ne savons rien d'objectif et de nécessaire, ni sur les corps ni sur les esprits. De là un phénomènisme universel. On ne peut conclure,

(1) Les principales œuvres économiques de Hume ont été traduites par Fromentin, avec introd. de Léon Say (1888). — La *Psychologie de Hume* (Traité de la nature humaine, Essais sur l'entendement) a été traduite pour la première fois ou publiée de nouveau par Pillon, etc. (1878). — Les *Dialogues sur la religion naturelle* ont été traduits avec commentaire par Renouvier, dans la *Critique philosophique* (1887).

en effet, de l'impression faite sur nous par les objets à l'existence de ces objets ; car il faudrait recourir au principe de causalité. Mais celui-ci n'est qu'un préjugé. En réalité, nous ne percevons pas la cause, non plus que la substance : nous ne percevons que des sensations et des successions de sensations.

Ce qu'il y a de particulier dans la philosophie de Hume, c'est précisément cette critique de la notion de cause et du principe de causalité. Nous savons par expérience que la bille B se meut lorsque la bille A l'a touchée ; mais nous ignorons s'il y a une connexion de cause à effet entre le mouvement de la première bille et celui de la seconde ; nous ignorons s'il y a une force qui passe de l'une à l'autre. De même nous savons que le bras se lève à la suite d'un ordre de la volonté; mais nous ignorons si c'est la volonté qui meut le bras. Bref, la cause ne tombe jamais sous l'expérience ; et comme, d'autre part, toutes nos connaissances viennent de l'expérience, le principe de causalité nous échappe ; il n'est donc qu'un préjugé, un jugement naturel et instinctif de notre esprit, une habitude, une simple association d'idées confirmée par mille répétitions. C'est là, en germe, toute la philosophie de l'associationisme. — Notons, en passant, qu'on peut réfuter Hume dès ce premier pas. Plus tard Maine de Biran s'attachera à démontrer, avec succès, que l'homme expérimente sa propre causalité. D'ailleurs il suffit d'opposer à Hume que le principe de causalité n'est pas fondé seulement sur l'expérience : il s'impose *a priori* à la raison par son évidence même. Ajoutons que Hume tombe dans une contradiction flagrante lorsque, d'une part, il soutient que nous n'avons pas l'idée de cause, et que, d'autre

part, il compare cette idée à toutes celles que nous avons, pour montrer qu'elle ne rentre dans aucune.

Mais ce qui est incontestable, dans la théorie de Hume, c'est qu'il n'y a plus de dogmatisme, si l'on abandonne le principe de causalité, base des plus importantes démonstrations. Si ce principe est vain, vaine sera la connaissance des essences ; nous ne saurons rien de la nature des corps ni de la nature de l'âme, rien de sa spiritualité et de sa liberté. A part les phénomènes et leurs successions, tout rentre dans l'inconnu. Il n'y a plus de métaphysique, plus de théodicée, plus de psychologie rationnelle : il ne reste qu'une psychologie expérimentale. La théorie de Hume l'obligerait à douter de tout, même de la divinité. Cependant il ne conteste pas l'existence de Dieu, dans ses *Dialogues* : il paraît seulement le regarder comme inconnaissable. C'est un trait de ressemblance entre lui et Spencer. Mais ces *Dialogues* sont peu d'accord avec ses œuvres principales. Il est plus conséquent lorsqu'il condamne la recherche des causes finales et regarde comme insoluble le problème de la destinée humaine. Ce problème est de savoir si l'homme est créé pour cette vie ou pour une autre, pour lui-même ou pour son auteur, pour le plaisir d'être heureux ou pour la vertu.

Cet audacieux scepticisme, d'ailleurs si logique, préparait le criticisme de Kant, le positivisme de Comte et l'agnosticisme contemporain. On saisit bien vite, en effet, l'affinité de ces erreurs avec celle de Hume. Kant essaiera bien de le réfuter, mais il lui accordera le point capital, qui est l'impossibilité pour la raison spéculative de connaître les natures : Kant professera donc le même scepticisme métaphysique.

Il est vrai qu'il essaiera de ressaisir la certitude par un appel à la morale, à la conscience ; mais ce recours sera illogique. Les positivistes, plus conséquents, renonceront, sans esprit de retour, à toute connaissance absolue ; leur philosophie consistera uniquement dans la connaissance des phénomènes et de leur succession ou de leurs lois. — Mais on ne violente pas indéfiniment la raison ; et, de même qu'aujourd'hui les positivistes font de la métaphysique à leur insu, en s'appuyant sur le principe de causalité et les autres lois absolues de la raison et des choses, de même Hume corrigeait pratiquement son scepticisme : il admettait la nécessité de la croyance et l'existence de Dieu.

Sa morale est moins sceptique, mais tout infectée par le sensualisme : il nie la liberté et soumet la raison aux passions ; il regarde le plaisir et la peine comme les mobiles suprêmes de l'esprit humain ; il nie la distinction absolue du bien et du mal et regarde le bien moral comme un objet de sentiment. Ces idées rappellent celles de Hobbes et des sensualistes français du XVIIIe siècle.

Quelques-unes de ses vues économiques sont à remarquer. Au lieu de regretter un état social antérieur et plus simple, comme Condillac et Rousseau, il voit avec faveur les progrès de la richesse. Il prépare ainsi Adam Smith. Il lui est même supérieur à certains égards, en tant qu'il ne restreint pas trop l'action de l'Etat, et qu'il subordonne l'économie à la politique (1).

En résumé, la philosophie de Hume est plus systé-

(1) V. Espinas, *Histoire des doctrines économiques.*

matique et plus originale que celle de la plupart de ses contemporains de l'école sensualiste; mais elle n'est pas moins destructive de toute métaphysique et de toute morale. Et parce qu'il a présenté ses erreurs avec talent, son influence, qui a été considérable en Europe à la fin du XVIIIe siècle, a été aussi des plus pernicieuses. On s'explique donc la sévérité de J. de Maistre, disant : « Hume était le plus dangereux et le plus coupable de ces écrivains funestes, celui qui a employé le plus de talent, avec le plus de sang-froid, pour faire le plus de mal ».

499. **Philosophie du sens commun. Ecole écossaise : Thomas Reid** (1710-1796). — Le scepticisme de Hume, si peu conforme aux convictions naturelles de l'homme et à ses besoins religieux, devait soulever des contradictions. Elles vinrent surtout de l'école écossaise ou école du sens commun, dont Reid est le chef principal. Il étudia la philosophie sous Turnbull, à Aberdeen, où il put prolonger son séjour comme bibliothécaire. En 1736 il visita Cambridge, Oxford, Londres; en 1737 il devenait pasteur presbytérien de New-Machar, près d'Aberdeen. La publication du *Traité de la nature humaine* de Hume (1739) décida de sa vocation. Reid s'appliqua dès lors à le réfuter. Devenu professeur de philosophie et de sciences à Aberdeen, en 1752, il mûrit ses idées et publia son ouvrage capital : *Recherches sur l'esprit humain, d'après les principes du sens commun* (1763). Hume rendit hommage lui-même au mérite de cette réfutation. Devenu célèbre, Reid fut appelé, en 1764, à remplir, à l'Université de Glasgow, la chaire de philosophie morale laissée vacante par A. Smith; il y professa jusqu'en

1786. Sa longue vieillesse, attristée par des deuils nombreux, fut comme sa vie tout entière, celle d'un sage. Citons encore ses *Essais sur les facultés de l'homme : intellectuelles* (1785) *et actives* (1788).

De même que Locke et Hume, Reid porta toute son attention sur l'origine des idées. Après avoir adhéré lui-même à l'idéalisme de Berkeley, il ne tarda pas à s'apercevoir que cet idéalisme entraînait le scepticisme. Ne pouvant souscrire à cette erreur, il soumit l'idéalisme à une nouvelle critique et le corrigea de la manière suivante. Le principe de l'idéalisme est que nous ne connaissons que nos sensations et nos idées. Mais Reid observe qu'à l'origine de la vie intellectuelle, bien que tout commence avec la sensation, il y a d'autres éléments et d'autres principes que la sensation. Celle-ci consiste tout d'abord, il est vrai, dans une sorte d'affection déterminée; mais elle implique essentiellement un sujet, qui juge avoir en lui-même cette sensation et qui affirme en outre que cette sensation a sa cause ou son objet. Avec l'idée de sensation, il y a donc aussi primitivement l'idée de sujet ou de substance et l'idée de cause. Or, si la sensation est tout expérimentale, il n'en est pas de même des idées de substance et de cause, ni des jugements qui enveloppent ces idées. En réalité, la sensation n'est que le point de départ; elle n'est pas le principe suffisant de la vie intellectuelle. L'homme qui pense applique aux objets qu'il sent des principes généraux, des vérités universelles qui lui sont données *a priori*, pour ainsi dire, et qui font partie de notre constitution intellectuelle. Et c'est ainsi que Reid essaie de substituer à la théorie des idées représentatives telle qu'on l'admettait généralement à cette époque, une

théorie nouvelle de la perception extérieure, d'après laquelle l'esprit connaîtrait directement les choses par des jugements qui suivent constamment la sensation : « Par une loi de notre nature, dit-il, la conception et la croyance suivent constamment et immédiatement la sensation » (1).

On voit déjà que Kant n'aura qu'à exagérer cette théorie de la connaissance pour en faire sortir les *formes a priori de l'intellect*, qui jouent un si grand rôle dans son système. On peut voir aussi que Reid, en plaçant les jugements primitifs avant les idées et en prétendant que celles-ci proviennent de l'analyse de ceux-là, commet une grave erreur. Cette erreur encore sera continuée et aggravée par Kant, qui fonde ses *catégories* sur les jugements. Bien des philosophes français ont cru, à la suite de Reid et de Kant, que le jugement précède l'idée : ce préjugé a obscurci leurs analyses psychologiques. Locke est mieux dans le vrai lorsqu'il affirme, avec les scolastiques, que le jugement résulte essentiellement de la comparaison des idées. Ce n'est pas en niant ce point qu'on réfutera le subjectivisme ; ce n'est pas en disant

(1) La théorie de Reid est connue sous le nom de théorie de la « perception immédiate ». Selon M. Rabier (*Psychologie*, p. 414), elle serait mieux appelée : « théorie de la conception ou de la suggestion immédiate » M. Rabier est très sévère pour Reid, qui « n'a bien compris, dit-il, ni la théorie des philosophes qu'il prétend réfuter, ni la sienne propre » Reid, en effet, aurait pensé comme eux que « tout ce que nous connaissons ce sont nos sensations ». Mais il n'en reste pas moins vrai que Reid a voulu exclure la théorie de Locke, Hume, etc. (idée intermédiaire et non seulement principe de connaissance), pour lui substituer celle de la perception ou de la croyance immédiate. S'il n'est pas toujours d'accord avec lui-même, et s'il n'a pas bien compris ses adversaires, ce défaut est assez commun parmi les philosophes.

que la perception est un jugement primitif et antérieur à l'idée qu'elle enveloppe qu'on prouvera l'objectivité de celle-ci.

Revenons maintenant à ces jugements que Reid regarde comme primitifs dans la vie intellectuelle, et qui sont objectifs en s'appliquant aux choses de l'expérience. Quelle est leur nature et quelle est, par là même, la nature des vérités universelles qui fondent toute science? Les écossais les qualifient de *croyances nécessaires*, de *principes de la croyance*, ou de *lois fondamentales de l'intelligence*, ou de *vérités de sens commun*. Or c'est précisément là que gît le point faible de leur philosophie. Car, si ces vérités générales ou jugements primitifs sont objets de croyance, le criterium du vrai n'est plus dans l'évidence de l'objet, mais dans une certaine croyance naturelle, dans une sorte de nécessité intellectuelle. Dès lors il n'y a plus de science proprement dite, il n'y a que des convictions ou des persuasions naturelles, instinctives : nous ne savons plus, après examen philosophique, si les objets répondent fidèlement aux idées que nous en avons. Toute difficulté est tranchée, au contraire, si l'on reconnaît qu'il y a deux premiers principes de la vie intellectuelle : les sens et l'intelligence; que les sens excitent l'intelligence; que celle-ci abstrait les essences des choses sensibles; qu'elle conçoit, par là même, des idées objectives et qu'elle énonce les premiers principes ou jugements qui en résultent immédiatement : principes de contradiction, de causalité, etc., Ces principes sont la loi des choses comme ils sont la loi de l'esprit : ils ne sont même la loi de l'esprit que parce qu'ils sont d'abord la loi des choses. L'esprit, dès lors,

n'obéit plus seulement à la nécessité de ces lois, mais il connaît leur vérité comme il éprouve leur nécessité. C'est pourquoi il est à la fois subjugué et satisfait. Mais si l'on refuse d'admettre cette lumière ; si l'on fonde la science sur le sens commun, ou quelque suggestion instinctive, une inspiration naturelle, le scepticisme de Hume renaît, il est irréfutable.

C'est donc l'intelligence, avec l'évidence qui est son privilège, qui nous confère et nous garantit la possession de la vérité : elle contrôle l'exercice de toutes les autres facultés. C'est ainsi que la raison elle-même n'est infaillible qu'autant que chacune des affirmations particulières qu'elle enchaîne dans un même raisonnement, est immédiatement évidente. Par la raison l'intelligence contrôle ensuite toutes les observations sensibles; elle les critique, les interprète, prononce qu'elles sont suffisantes ou qu'elles ne le sont pas. Rien n'échappe à son jugement, et elle est justifiée elle-même par l'évidence de son objet. Mais elle échappe à tout contrôle direct : vouloir la critiquer elle-même, comme le fera Kant, c'est se condamner de nouveau au scepticisme.

La philosophie écossaise a donc manqué son but : elle a mal déterminé le fondement de la certitude. Le *sens commun* n'est qu'un principe secondaire, qui subit lui-même le contrôle de la raison individuelle. Il en est de même du *sens moral*, sur lequel les philosophes écossais ont voulu fonder la science des mœurs. Ce sens moral est quelque chose d'équivoque et il est trompeur, si on le confond avec certains sentiments et certaines habitudes : il ne peut remplacer l'évidence intellectuelle du bien et du mal. En faisant du sens moral une faculté *sui generis* et

en multipliant les facultés de l'âme, l'école écossaise a commis de regrettables confusions et préparé même le retour d'une morale sensualiste. On peut dire néanmoins qu'elle a rendu de réels services en montrant l'incompatibilité du scepticisme avec la vraie nature de l'homme, en ramenant les esprits au respect des traditions et du bon sens, en s'appliquant à l'étude de l'âme par la méthode psychologique : elle a pratiqué ainsi à sa manière le précepte de Socrate : *Connais-toi toi-même*. L'école écossaise est, en effet, une école psychologique; mais elle manque de métaphysique. Reid, en particulier, a montré plus de timidité que de hardiesse; et s'il émet quelques hypothèses, comme celle des principes *à priori*, il se garde bien d'en tirer toutes les coneéquences. Kant sera plus logique et plus hardi; il poussera l'hypothèse jusqu'au bout et montrera combien d'erreurs peuvent être tirées de principes regardés d'abord comme inoffensifs et imprudemment supposés.

500. **Autres philosophes écossais.** — Bien que la philosophie du sens commun ait été proposée sous sa forme la plus remarquable par Reid, il n'en est pas l'unique auteur : on peut dire qu'elle est de tous les temps, comme le bon sens dont elle se fait l'expression. Avant Reid et après lui nous trouvons donc des philosophes qui appartiennent à la même école. En voici les principaux :

Turnbull, mort probablement à Aberdeen en 1752, enseigna la philosophie morale dans cette ville et fut le maître de Reid (1723-1726). Ses idées rappellent celles de Shaftesbury et de Hutcheson. Il veut qu'on applique à la psychologie et à la morale la méthode expérimentale, celle que Newton avait mise en hon-

neur dans la philosophie naturelle. Mais cette méthode n'est pas celle qu'on a appelée de nos jours *psycho-physiologique :* elle consiste dans l'observation intérieure, dans l'étude des faits de conscience. C'est donc la méthode psychologique. En la suivant, Turnbull affirme le libre arbitre, qui est un fait observable aussi bien que ceux de l'ordre physique. Dès lors les raisonnements ne peuvent rien contre ce fait, dûment constaté : « Si le fait de la liberté est certain, dit-il, il n'y a pas de raisonnement contre ce fait ; mais tout raisonnement, quelque spécieux, ou plutôt quelque subtil et embarrassant qu'il soit, s'il est contraire à un fait, ne peut être qu'un sophisme... Le fait de la liberté est aussi assuré que tout fait d'expérience et de conscience puisse l'être. » *Les principes de philosophie morale* sont le principal ouvrage de Turnbull. La seconde partie, sorte de théologie et d'apologie où l'Ecriture est souvent invoquée, a pour titre : *Philosophie chrétienne ou Doctrine chrétienne, concernant Dieu, la Providence, la vertu et l'état futur, démontrée conforme à la vraie philosophie.*

501. **Hutcheson** (1694-1747). — Mais celui qui a le plus contribué, avec Reid, à fonder l'école écossaise, est Hutcheson, né en Irlande. Son père était ministre d'une congrégation dissidente. Après avoir achevé ses études à Glasgow, Hutcheson ouvrit une école à Dublin ; il fut rappelé à Glasgow, en 1729, pour y occuper la chaire de philosophie morale. Son *Système de philosophie morale,* qui est son ouvrage principal, fut publié après sa mort, par son fils. Une traduction fut donnée en français, à Lyon, en 1770.

Hutcheson semble trop partager les préjugés de

Locke sur les facultés de l'âme et l'origine des idées. Mais, en morale, il se sépare nettement du sensualisme; il devient le disciple de Cumberland et l'adversaire de Hobbes. Celui-ci regardait l'égoïsme comme le fondement de la morale : Hutcheson veut, à la place de l'égoïsme, la bienveillance. Hobbes s'était fait, en politique, le défenseur du despotisme : Hutcheson préfère au despotisme la pondération des pouvoirs et parle de la souveraineté du peuple en termes qui rappellent ceux du *Contrat social* de Rousseau. Hutcheson combat donc les dogmes du matérialisme; mais sa philosophie est elle-même incomplète, peu cohérente, elle ne dissipe pas de graves équivoques.

Béattie (1735-1803), ami et collègue de Reid à Aberdeen, fut plus remarqué comme écrivain que comme philosophe. Il se fit connaître d'abord comme poète. En 1760, il obtint une chaire de logique et de philosophie morale, qu'il occupa avec éclat. Il vit mourir ses deux fils, et ce double deuil assombrit la fin de sa vie. Béattie a écrit sur tous les sujets de philosophie, sans émettre sur aucun des vues bien originales. Il insiste surtout sur la distinction des vérités de *sens commun* et des vérités de *raison*. Il définit le premier : « cette faculté de l'esprit qui perçoit la vérité ou commande la croyance par une impulsion instantanée, instinctive, irrésistible, dérivée non de l'éducation ni de l'habitude, mais de la nature ». — Quant à la raison, c'est « la faculté qui nous rend capables de chercher, d'après des rapports ou des idées que nous connaissons, une idée ou un rapport que nous ne connaissons pas, faculté sans laquelle nous ne pouvons faire un pas dans la décou-

verte de la vérité au delà des premiers principes ou des axiomes intuitifs ». Béattie s'oppose vivement au scepticisme sous toutes ses formes et reproche, en particulier, à Descartes de l'avoir favorisé. Le titre de son meilleur ouvrage en indique bien l'esprit : *Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité, en opposition aux sophistes et aux sceptiques* (1770). On peut remarquer encore ses *Dissertations morales et critiques sur la Mémoire et l'Imagination, sur les Rêves, sur la Théorie du langage*, etc. (1783); ses *Eléments de science morale* (2 vol. 1790-3) traduits par Malet (1840, 2 vol.); un traité sur l'*Evidence du christianisme* (1786).

Fergusson (1724-1816), fut pasteur protestant comme plusieurs des philosophesde son école, occupa à Edimbourg la chaire de philosophie naturelle (1759), puis celle de philosophie morale (1764). En 1785, il fut remplacé par Dugald-Stewart; il voyagea ensuite en Italie et vécut dans la retraite. Fergusson est à la fois historien et philosophe. Ses ouvrages philosophiques sont : *Analyse de psychologie et de philosophie morale* (1766); *Essai sur la société civile* (1767); *Institutions de philosophie morale* (1769); *Principes de science morale et politique* (1792, 2 vol.). En logique, il suit la méthode expérimentale, la méthode de Bacon. En psychologie et concernant l'origine des idées, il se rapproche de Locke. En morale, il insiste sur trois lois ou motifs d'action : la loi de conservation individuelle; celle de société; celle de perfection. On peut voir là les trois mobiles de l'intérêt, de la bienveillance, de l'idéal. Mais Fergusson ne montre pas comment s'harmonisent entre eux ces divers mobiles. En politique, il réfute à la fois Hobbes

et Rousseau : Hobbes, qui regarde l'état de guerre comme primitif; Rousseau, qui a rêvé d'un état de nature opposé à l'état de civilisation. Fergusson croit au progrès social, mais il omet d'en déterminer la nature et les conditions.

502. **Dugald-Stewart** (1753-1828) professa d'abord les mathématiques à l'Université d'Edimbourg, puis la philosophie morale, de 1785 à 1810. Avant de mourir, il put voir les progrès de la philosophie écossaise en France, où elle était accréditée par Cousin et Jouffroy. Ses principaux ouvrages sont : *Eléments de la philosophie de l'esprit humain* (1792); *Esquisses de philosophie morale* (1793), traduites par Jouffroy; *Essais philosophiques* (1810); *Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique, depuis la renaissance des lettres jusqu'à nos jours; Philosophie des facultés actives et morales* (1828). Tous ces ouvrages ont été traduits en français.

Comme ses prédécesseurs, Dugald-Stewart paraît réduire la psychologie à une sorte d'observation et d'expérience des phénomènes de l'esprit humain. De là ce caractère forcément superficiel de la psychologie écossaise. Bien que, par d'autres points, elle s'oppose à la psychologie empiriste et sensualiste, elle tend néanmoins à tomber dans le même vide de métaphysique et partant dans les mêmes erreurs. On peut remarquer, par exemple, quelle importance Dugald-Stewart accorde à l'association des idées ; sa manière de les étudier rappelle, à plus d'un égard, celle des positivistes contemporains. Il va jusqu'à tenter d'expliquer le beau par l'association des idées, alors cependant que la perception du beau suppose

l'exercice des plus hautes facultés. Remarquons aussi que Dugald-Stewart incline au phénoménisme : il accorde que les qualités secondes des corps « ne nous apparaissent que comme les causes inconnues de sensations connues »; il pense que notre existence ne nous est pas révélée précisément par la conscience : « Suivant nos meilleurs philosophes, dit-il, c'est la conscience qui nous révèle notre existence. Mais, à la rigueur, il n'est pas vrai que notre propre existence soit l'objet direct de notre conscience. Nous avons la conscience des sensations, des désirs, des pensées qui affectent le moi, et non pas du moi lui-même... Notre propre existence nous est connue par une *suggestion* naturelle qui suit la sensation ». La vérité est que notre existence nous est connue par nos pensées d'une manière indivisible. Mais on voit l'affinité de cette opinion avec celle de Kant, qui regarde le moi *nouménal* comme inaccessible sous le moi *phénoménal*. Dugald-Stewart fait encore songer à Kant, lorsqu'il regarde le temps et l'espace comme indépendants des corps et de l'esprit, et qu'il les ramène à l'éternité et à l'immensité : l'imagination ne pourrait les limiter.

D'ailleurs il se montre fidèle aux principes du spiritualisme : en morale, il maintient le principe rationnel du devoir au-dessus de l'intérêt et du sentiment ; en psychologie, tout en exagérant l'importance de l'association des idées, il ne confond pas cependant cette association avec la mémoire elle-même. Bien qu'il restreigne les droits de la métaphysique, qui, partant des faits expérimentés dans la conscience ou au dehors, atteint les natures, les essences, il traite cependant de Dieu et de ses attributs, il cherche à

déterminer les fondements de la religion naturelle; il discute aussi l'essence des corps et incline vers le dynamisme de Boscovich.

503. **Morale du sentiment et de la sympathie : Adam Smith** (1723-1790). — Parmi les philosophes anglais du XVIIIe siècle qui s'occupèrent de morale et d'économie politique, le plus célèbre est A. Smith, qui appartient comme les précédents à l'école écossaise. Il étudia à Glasgow, où il eut pour maître Hutcheson; il y puisa le goût de la méthode expérimentale, qui cherche la lumière dans tous les ordres de faits : historiques, littéraires, économiques. Destiné d'abord à l'état ecclésiastique, il y renonça bientôt et vint à Edimbourg, vers 1748. De cette époque date son amitié pour Hume, dont l'esprit cependant contrastait si fort avec le sien. Appelé à la chaire de logique de Glasgow, en 1751, puis l'année suivante à la chaire de philosophie morale, il enseigna avec éclat pendant 13 ans. Reid lui succéda. Smith voyagea ensuite sur le continent, où il accompagna le jeune duc de Buccleng. A Paris il retrouva Hume, qui était secrétaire de l'ambassade anglaise; avec lui, il put fréquenter les philosophes et les économistes français, Turgot, Quesnay, etc. Mais il ne paraît pas qu'il ait puisé dans ces relations l'idée des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. De retour en Ecosse et à Kirkaldy, sa ville natale, il prépara la publication de cet ouvrage capital, qui parut en 1776 et se répandit aussitôt en Angleterre et en Europe. Nommé commissaire des douanes en Ecosse, Smith se fixa de nouveau à Edimbourg, où il mourut, laissant inachevé son *Traité de droit civil et politique*. Outre les *Recherches*, il avait publié,

en 1759, la *Théorie des sentiments moraux;* il laissait encore des *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, et quelques *Essais*.

Les idées à remarquer dans Smith concernent la morale et l'économie politique. A l'exemple de Hutcheson, il fonde la morale non pas sur l'intérêt, mais sur le sentiment, en particulier la *sympathie*. Il exagère le rôle de celle-ci à ce point qu'il en fait découler la morale individuelle elle-même. Selon lui, l'homme qui n'aurait jamais vécu en société n'aurait aucune idée de la convenance ou de la disconvenance de ses actions, pas plus qu'il n'aurait l'idée de la beauté ou de la difformité de son visage. — Mais quels que soient les rapports intimes et essentiels de la morale individuelle et de la morale sociale, on ne peut les confondre de cette façon ni ramener la seconde à la première. Il est absurde de ramener toute la morale aux rapports de l'homme avec ses semblables. D'ailleurs les principes qui règlent ces rapports viennent de plus haut que la sympathie : ils sont promulgués par la conscience et la raison, qui règlent soit les actes individuels soit les actes sociaux. De toute façon, le principe du devoir est supérieur à celui de la sympathie, qui n'est qu'un principe secondaire de la morale. L'homme serait bien vite égaré par ses sentiments, s'il les érigeait en règle suprême. Le rôle de la raison ne se borne pas, comme le veut Smith, à recueillir et à peser les témoignages de la sympathie; mais la raison se guide elle-même sur le bien qu'elle perçoit.

Smith a si bien senti l'insuffisance de sa théorie, qu'il avoue que dans certains cas où l'opinion des hommes et la conscience sont en désaccord, c'est à

celle-ci qu'il faut obéir de préférence. C'est en vain qu'il fait intervenir ici une sorte de sympathie qui serait accordée par un spectateur idéal, plus juste que l'opinion des hommes. Il n'y a pas d'autre spectateur idéal que la raison, ou plutôt Dieu même qui parle dans la conscience et par l'organe de notre propre raison. Cette parole intérieure, écho de la voix de Dieu, a la vertu de nous obliger : on le comprend sans peine; mais la sympathie, par elle-même, n'oblige à rien. Tout au plus nous dirige-t-elle dans certains cas, ou plutôt nous fournit-elle des indications précieuses. Que de fois, au contraire, elle nous égare! Qu'y a-t-il, en effet, de plus mobile, de plus dépendant de l'humeur, des préjugés et des habitudes? Rien de plus relatif que la sympathie. Comment dès lors l'ériger en règle? Elle n'a pas même le mérite d'être désintéressée.

504. *Les idées d'A. Smith en économie politique* méritent plus d'attention. On l'a regardé comme le père de cette science. Dans ses *Recherches*, qui furent traduites en français dès 1781, il étudie successivement la richesse, ses causes et sa répartition; le capital et son rôle social; les diverses théories économiques et leurs effets chez les différents peuples quant au développement des arts, de l'industrie et du commerce; enfin les revenus de l'Etat et la répartition des impôts. Son livre embrasse donc à peu près tout le champ de la science économique. Il a traité celle-ci comme une science distincte, sans la séparer pourtant de la morale et de la politique et en lui assignant pour but d'« enrichir le peuple et le souverain ». D'autres, après lui, ont regardé l'économie politique comme tout à fait indépendante, naturelle et spécu-

lative, à la manière par exemple de l'astronomie. Smith se tient plus près de la vérité, tout en professant le libéralisme économique. Il se sépare des physiocrates en rendant à l'industrie, au travail, toute sa place dans la production de la richesse. Mais il admet avec eux des lois économiques naturelles et la doctrine du « laissez faire, laissez passer ». Il borne trop étroitement l'action de l'Etat et le réduit pour ainsi dire à un rôle passif.

Les idées économiques de Smith furent à peu près celles de Bentham, dont nous devons faire connaître surtout les théories morales, devenues célèbres sous le nom d'*utilitarisme*. Cette morale de l'utilité s'oppose à celle du sentiment et de la sympathie, représentée par A. Smith.

505. **Morale de l'utilité : Bentham** (1748-1832). — Né à Londres, Jérémie Bentham se destina d'abord au barreau, mais il y renonça en voyant le chaos où était tombé la jurisprudence anglaise. Sa vie fut dès lors consacrée à provoquer des réformes dans les lois et dans l'administration de la justice ; mais ses idées n'obtinrent guère de crédit qu'après sa mort. Bentham connaissait la France, qu'il avait visitée plusieurs fois ; il s'était lié avec le conventionnel Brissot ; la Convention lui décerna même le titre de citoyen français. Il y répondit en plaidant la cause des émigrés et en réfutant la Déclaration des droits de l'homme, tout en gardant ses sympathies pour notre patrie. Citons parmi ses ouvrages : *Introduction aux principes de morale et de jurisprudence* (1789) ; *Traité de législation civile et pénale* (Paris, 1802 et 1820) ; *Théorie des peines et des récompenses* (Paris 1812 et 1826) ; *Déontologie ou Théorie*

des devoirs, œuvre posthume (1833); *Défense de l'usure* (1787). Ses *Œuvres* ont été publiées en France par Dumont (1829), en Angleterre par Bowring (1843).

Ce qui nous intéresse le plus dans Bentham, c'est la morale. Habitué à ne voir dans les actes humains que le côté social, il en méconnaît le caractère vraiment moral et se persuade que l'*utilité* est, en définitive, la seule base de la moralité. Selon lui, l'homme n'agit qu'en vue du plaisir et pour éviter la peine ou l'effort. Mais, comme tout plaisir est lié à quelque peine, il faut que l'homme, placé constamment entre différents biens et différents maux, choisisse le parti le meilleur ou *le plus utile*, c'est-à-dire qu'il cherche le plus grand bien en se résignant au moindre mal. L'*utilité* est précisément l'excédent du bien sur le mal ou du plaisir sur la peine. On voit que cette morale coïncide avec celle des vieux sensualistes. Mais ceux-ci la déduisaient de leur philosophie, en particulier de leur psychologie, tandis que Bentham pose en principe, on ne sait trop pourquoi, que l'*utilité* est le dernier mot de la morale ; que la *légitimité*, la *justice*, la *bonté*, etc., des actions humaines n'ont pas d'autre explication ni d'autre base. D'ailleurs il distingue l'utilité individuelle de l'utilité sociale et il subordonne l'intérêt privé à l'intérêt public, mais sans pouvoir démontrer la justice de cette subordination, qui n'apparaît que dans la morale du devoir : « Priestley, dit-il, est le premier, à moins que ce ne soit Beccaria, qui apprit à mes lèvres à prononcer cette vérité sacrée : le plus grand bonheur du plus grand nombre est la base de la morale et de la législation. »

Bentham oppose ensuite sa morale à celle de la *sympathie* et à celle de l'*ascétisme* ; il entend par la

première une morale qui fait juger des actions indépendamment de leurs conséquences, et, par la seconde, une morale qui fait regarder les plaisirs comme un mal et les peines comme un bien. Il est évident qu'on ne peut reconnaître dans ce faux ascétisme la morale de l'Evangile, où le sel de la mortification assainit la nature et assure les vrais plaisirs de l'esprit. Bentham ne triomphe donc de ses adversaires les plus redoutables qu'en dénaturant leur doctrine.

Arithmétique morale. — Mais là ne se borne pas sa tentative. Il entreprend de mesurer les plaisirs et peines, afin de déterminer le parti qu'il faut prendre dans le conflit où ils entrent si souvent les uns avec les autres. Toute sa morale pratique, en effet, consiste à savoir quels sont les plaisirs qu'il faut sacrifier aux autres et quelles sont les peines auxquelles il faut se résigner pour en éviter de plus grandes. De là une certaine *arithmétique morale*, où l'on calcule l'*intensité*, la *durée*, la *certitude*, la *proximité*, la *fécondité*, la *pureté* (ou l'absence de mélange) des plaisirs et des peines. Il faut tenir compte encore, dans ce calcul, de la nature du sujet, du tempérament, de l'état de santé ou de maladie, de l'intelligence, etc. Sur tous ces points et autres semblables, Bentham fait des observations ingénieuses. — Mais on voit bien vite ce qu'il y a d'absurde dans son système. Les plaisirs et les peines, surtout ceux de l'âme, ne se pèsent pas, ne se comptent pas, ne se mesurent pas; il n'y a que les intérêts pécuniaires qui tombent sous ce calcul. D'ailleurs, cette arithmétique fût-elle possible, ce n'est pas l'*utile*, mais l'*honnête*, qui est la fin de l'homme, le principe de la moralité.

Rien n'empêche d'accorder ensuite que Bentham fait œuvre opportune quand il suppute les conséquences sociales, heureuses ou malheureuses, des actes individuels, qui reçoivent de là un nouveau caractère de bonté ou de malice. C'est à ce point de vue que le législateur doit se placer principalement. Il est clair que tous les actes humains ont une portée sociale : ni le moraliste ni surtout le jurisconsulte ne sauraient en faire abstraction. C'est même de ces conséquences sociales des actes individuels que le droit tire sa force particulière : il se fonde sur la morale, ne se développe que dans le domaine de la morale, tout en restant parfaitement distinct. Ces vérités fondamentales ont plus ou moins échappé à Bentham, qui a montré d'ailleurs un esprit original et plein d'initiative. Il a émis des vues remarquables sur l'éducation, sur la réforme du régime pénitentiaire et de la loi des pauvres, etc.

James Mill (1773-1836) partagea les idées de Bentham, dont il était l'ami. Il étudia à Edimbourg et exerça d'abord le ministère dans l'église d'Ecosse ; mais il renonça ensuite à toute religion, protestante ou autre, et éleva dans ses sentiments son fils John-Stuart, devenu si célèbre. Ayant écrit une excellente *Histoire des Indes* (1817, 3 vol.), il obtint une place dans l'administration de la Compagnie. Il s'attacha à Bentham, qu'il connut à Londres, et ils fondèrent ensemble la *Revue* de Westminster. Citons encore son *Analyse des phénomènes de l'esprit humain* et ses *Eléments d'économie politique*, traduits en français par Parisot (1823).

506. **Un philosophe américain : Franklin.** (1706-1790). — De l'école écossaise, comme aussi des

idéologues français du XVIII[e] siècle et de la Révolution, nous pouvons rapprocher Benjamin Franklin, physicien, homme politique et moraliste, surnommé le *Socrate d'Amérique*. Quinzième enfant d'un petit commerçant anglais émigré en Amérique, il se fit imprimeur et s'instruisit à peu près seul. Chef d'imprimerie à Philadelphie, il fonda sous le nom de club une sorte d'Académie, des bibliothèques et des publications populaires. Dès 1732 paraissait l'*Almanach du bonhomme Richard*, devenu en 1757 le recueil si populaire et si connu sous le nom de *Science du bonhomme* Richard, écrit familier, rempli de renseignements utiles et de sentences proverbiales. La philosophie morale de cet ouvrage est celle de l'utile. Il est vrai que l'utile dont s'inspire Franklin est de l'ordre le plus élevé. Mais, quoi qu'on fasse, la morale de l'utile est insuffisante et ne peut atteindre à quelque noblesse qu'à force d'inconséquences.

De bonne heure, dès 1733, Franklin se proposa de travailler méthodiquement à sa perfection morale. A cet effet, il choisit treize vertus principales sur lesquelles il devait s'exercer et s'examiner chaque jour de façon à les acquérir successivement; c'étaient: la tempérance, le silence, l'ordre, la résolution, la frugalité, l'activité, la sincérité, la justice, la modération, la propreté, la tranquillité, la chasteté et l'humilité. Il se proposait même d'écrire un livre sur l'*Art de la vertu*. Cette morale toute pratique fondée sur l'examen de conscience et l'exercice méthodique de chaque vertu a été fort louée; elle est imitée de l'auteur stoïcien des *Vers d'or*. Mais elle est bien au-dessous de ce que nos ascétiques ont écrit de complet sur la matière. Il est vrai qu'ils ne séparent point,

dans leurs traités, la morale naturelle de la morale surnaturelle ; ce qui a fait négliger ce qu'il disent de la première par ceux qui n'ont voulu ni pratiquer ni admirer la seconde. La morale de Franklin, au contraire, est rationaliste ; ce qui explique à la fois les éloges particuliers qu'elle a reçus et son insuffisance. Dès lors elle ne s'inspire pas, au moins directement, des principes chrétiens d'abnégation, de dévouement et de charité.

Célèbre et très populaire en Amérique, Franklin fut salué avec enthousiasme par la France, lorsqu'il vint solliciter l'appui de Louis XVI en faveur de son pays, dans la guerre de l'Indépendance. Il apparut comme la personnification des idées nouvelles. Il resta quelques années en France (1776-1785) et signa, comme ministre plénipotentiaire, le traité de paix qui affranchissait son pays (1783). Accueilli on ne peut mieux (1) dans la société d'Auteuil, il y rencontra les esprits les plus célèbres du temps, auxquels il plaisait par ses qualités toutes françaises. C'est là qu'il disait un jour à Cabanis et à Volney, tous deux jeunes et ardents : « A votre âge, l'âme est en dehors ; au mien, elle est en dedans, elle regarde par la fenêtre le bruit des passants sans prendre part à leurs querelles (2). » Agé de près de 80 ans et infirme, il s'arracha à ses amis d'Auteuil et retourna dans sa patrie. A sa mort, l'Amérique prit le deuil pendant un mois et l'Assemblée constituante pendant trois jours. Citons encore de Franklin : les *Mémoires de sa vie privée* (1791) ; des *Mélanges de morale, d'économie et de politique*, extraits et publiés par Renouard (1853, 3e éd.).

(1) V. Guillois, *le Salon* de Mme Helvétius.
(2) V. Picavet, *les Idéologues*, p. 31.

CHAPITRE XXIII

PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE *(suite)* : ALLEMAGNE

507. **Disciples de Leibniz : Wolf** (1679-1754). — La philosophie dominante en Allemagne au milieu du XVIIIe siècle est celle de Leibniz. Plus conciliante que celle de Descartes et, pour ainsi dire, éclectique, elle réunit presque tous les esprits, surtout après avoir été développée et systématisée par Wolf. Elle ne fut éclipsée et supplantée à son tour que vers la fin du XVIIIe siècle, par celle de Kant. Mais nous verrons que ce dernier subit d'abord l'influence de Leibniz, comme d'ailleurs celle des autres philosophes qui l'avaient précédé en France, en Angleterre, en Ecosse, en sorte que le mouvement kantien a de nombreuses origines et qu'il est beaucoup moins spontané qu'on ne l'a prétendu.

Wolf, né à Breslau, étudia d'abord les mathématiques, espérant appliquer leur méthode à la théologie. Il suivit les cours à l'université d'Iéna et à celle de Leipzig, où il prit ses grades, avec une thèse sur la *Philosophie pratique mathématiquement démontrée* (1703). A ce moment, il était plutôt cartésien que leibnizien ; mais, ayant été mis en rapport avec Leibniz, il devint son disciple. En 1707, il fut appelé à occuper une chaire de mathématiques à Halle, où il ne tarda pas à entrer en lutte avec les théologiens

protestants piétistes, qui l'accusèrent de rationalisme. Ces querelles amenèrent, en 1723, sa destitution et son exil de Prusse. Heureusement, le landgrave de Hesse venait de l'appeler à l'université de Marbourg ; il s'y rendit et y professa jusqu'en 1740. A cette époque, Frédéric II le rappela à Halle. Depuis quelque temps déjà sa philosophie était devenue dominante en Allemagne.

Les ouvrages de Wolf portent sur toutes les sciences philosophiques et ne forment pas moins de 23 volumes in-4°. La prolixité qu'on lui reproche s'explique en partie par sa méthode, qui consiste à démontrer à outrance, même les choses les plus simples : par exemple que le tout est plus grand que la partie, et que la partie de la partie est aussi la partie du tout. Wolf cède toujours à ce préjugé, qui lui est commun avec Spinosa et Descartes, que les vérités philosophiques se démontrent par les mêmes procédés que les vérités mathématiques.

Etant donné l'esprit encyclopédique de Wolf, il est intéressant de savoir comment il entendait l'organisation des sciences philosophiques. Wolf distingue d'abord trois grands ordres de connaissances : *historiques* (les faits), *philosophiques* (raisons et causes), *mathématiques*. La philosophie comprend ensuite la *théologie* (Dieu), la *psychologie* (âme), la *physique* (monde). Mais l'âme a deux facultés maîtresses : l'esprit et la volonté ; la *logique* dirige la première, et la *philosophie pratique* la seconde. La philosophie pratique, à son tour, comprend la *morale* et la *politique :* la morale, qui règle les actes libres de l'homme ; la politique, qui règle les actes du citoyen dans l'Etat. Une troisième science, la *science écono-*

mique, a pour objet les sociétés particulières, comme la famille. Ces trois sciences ont pour base commune le *droit de la nature*, et ultérieurement la philosophie pratique universelle. — On pêut reprocher à cette classification de trop subordonner la logique et la morale à la psychologie. On peut reprocher aussi à Wolf d'avoir divisé outre mesure la psychologie expérimentale et la psychologie rationnelle. Mais, en définitive, il se rapproche des scolastiques. Voici, en effet, l'ordre dans lequel il a traité de toutes les sciences philosophiques et qui lui paraissait le meilleur : Logique (1728) ; Ontologie (1730) ; Cosmologie (1731) ; Psychologie expérimentale (1732) ; Psychologie rationnelle (1734) ; Théologie naturelle (1736) ; Philosophie pratique générale (1738) ; Droit de la nature (1740) ; Droit des gens (1750) ; Philosophie morale ou Ethique (1750). Il mourut laissant inachevé un traité de *Philosophie politique*, auquel un de ses disciples mit la dernière main.

Quant aux doctrines de Wolf, ce sont, en général, celles de Leibniz systématisées, souvent modifiées, parfois aussi dénaturées. Les ouvrages de Wolf, plus didactiques et plus complets, se substituent à ceux de Leibniz et lui concilient de plus nombreux disciples ; mais en même temps ils compromettent l'avenir des idées leibniziennes, qui auraient gagné à être défendues par un esprit plus puissant. Ce n'est pas que Wolf n'ait fait subir plus d'une modification heureuse à la philosophie de Leibniz : par exemple il rejette ou modifie profondément l'harmonie préétablie, et sauvegarde mieux le libre arbitre ; il ne pense pas que les monades soient en nombre infini et n'accorde pas aux monades inférieures une perception et une

appétition confuses ; il regarde l'âme des bêtes comme périssable. On ne saurait non plus le blâmer (1) d'avoir rétabli l'opposition entre les substances étendues et les substances pensantes, alors même que l'idée centrale de la Monadologie en serait supprimée, car cette idée est une erreur. Il est moins heureux en morale, quand il ramène tous les devoirs à celui de se perfectionner soi-même. Une critique non moins grave est celle-ci : Wolf n'a pas le sens de la philosophie traditionnelle. Il n'y revient pas comme Leibniz, malgré les préjugés du milieu, par la force même de la raison. Mais il s'en éloigne de plus en plus, en pratiquant un éclectisme peu judicieux. Aussi la philosophie de Wolf, après avoir régné en Allemagne et s'être imposée à Kant lui-même, qui la commenta longtemps, avant de la supplanter, fut rapidement abandonnée. Mais avant d'étudier le criticisme qui le remplaça, il est bon de signaler plusieurs contemporains de Wolf qui partagèrent ou combattirent ses idées.

508. **Contemporains de Wolf : adversaires et partisans.** — Le premier, que nous avons déjà signalé, peut être rangé parmi les adversaires de Leibniz et de Wolf, ou tout au moins parmi les éclectiques de cette époque.

Crousaz (1663-1749) professa la philosophie à Lausanne et à Groningue, puis fut conseiller de légation et gouverneur du prince Frédéric de Hesse-Cassel. Presque tous ses ouvrages sont écrits en

(1) Tel n'est pas le sentiment de Weber : Wolf, dit-il, « ressuscite les substances étendues et les substances pensantes du cartésianisme, sans se douter qu'il supprime du même coup l'idée centrale et vraiment féconde de la Monadologie ». *(Hist. de la philosophie européenne.)*

français : *Logique* (1725); *Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Wolf* (1744); *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (1737); *De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre et immortelle* (1741). L'auteur y combat principalement le scepticisme de Bayle, l'harmonie préétablie de Leibniz, le formalisme de Wolf. Crousaz avait publié aussi un traité *sur le Beau* (1724) et un autre *sur l'Education des enfants* (1722). Ses ouvrages manquent d'ordre et ses théories sont parfois superficielles ; mais il montre un esprit sagace et une certaine originalité. — Les philosophes suivants sont, pour la plupart, des partisans de Wolf et de Leibniz.

Hausch (1683-1752) étudia à Leipzig et y enseigna quelque temps. Ami et correspondant de Leibniz, il essaya lui aussi de systématiser dans un ordre géométrique les idées du maître, comme en témoigne le titre de son ouvrage principal : *Leibnitii principia philosophiæ, more geometrico demonstrata* (1728).

Canz (1690-1753) professa la littérature, la philosophie et la théologie. Grand partisan de Leibniz et de Wolf, il s'appliqua à concilier leurs idées avec la théologie.

Baumeister (1708-1785) fut recteur à Gœrlitz. Bien qu'il suivît la philosophie de Leibniz et de Wolf, l'harmonie préétablie n'avait à ses yeux que la valeur d'une hypothèse. Comme Wolf, il multipliait les définitions et abusait de la démonstration.

Knutzen (1713-1751) philosophe, mathématicien et astronome, naquit à Kœnigsberg et y enseigna. Ses idées étaient celles de Leibniz et de Wolf. Son principal ouvrage a pour titre : *Preuve philosophique de la vérité du christianisme démontrée à la manière des*

sciences mathématiques (1739). On ne doit donc pas le confondre avec un aventurier de même nom qui prêcha l'athéisme en Allemagne à la fin du XVIIe siècle.

Baumgarten (1714-1762) étudia la philosophie et la théologie à Halle. Il enseigna dans cette ville, puis à Francfort-sur-l'Oder. Baumgarten défendait plus complètement que Wolf la monadologie de Leibniz. Il se montrait aussi le partisan de l'harmonie préétablie ; mais il cherchait vainement à concilier cette hypothèse avec celle de l'influx physique. Il est connu surtout pour avoir traité de l'esthétique, dont il fit une science distincte et à laquelle il consacra un ouvrage (*Æsthetica*, 1750), resté inachevé. C'est ce qui l'a fait regarder par quelques-uns comme le fondateur de cette science. Mais celle-ci date au moins de Platon ; et Baumgarten n'a que le privilège de l'avoir nommée, d'ailleurs assez mal. Il considérait l'idée du beau comme une perception confuse ou un *sentiment* (en grec *aisthêsis*). Mais le beau est essentiellement l'objet de l'intelligence, bien qu'il soit exprimé par tous les objets sensibles et que sa perception requière ainsi le concours particulier des facultés inférieures.

Reimarus (1694-1768) fut le disciple de Leibniz et le maître de Kant. Né à Hambourg, il étudia dans différentes universités et compléta ses connaissances par des voyages. Revenu dans sa patrie, en 1727, il y professa la littérature et la philosophie. Reimarus était versé également dans la philologie et l'histoire naturelle. Son principal ouvrage est le *Traité des vérités de la religion naturelle* (1754), dont quelques chapitres furent développés dans un second ouvrage : *Considérations générales sur l'instinct*

des animaux, particulièrement sur leurs instincts d'industrie et d'art. Reimarus s'appuie sur le principe des causes finales ou la *téléologie*, pour démontrer l'existence de Dieu et étudier la nature.

Ploucquet (1716-1790) naquit à Stuttgard d'une famille protestante française réfugiée et mourut à Tubingue, où il professa la logique et la métaphysique. Il s'appliqua à compléter la doctrine de Leibniz et de Wolf, notamment en ce qui concerne la monadologie et la logique. Il réfuta plusieurs matérialistes, particulièrement Lamettrie, Robinet, Helvétius. Il s'attaqua aussi à Kant. Il essaya de transporter en logique la méthode des mathématiques et d'inventer même une sorte de *calcul logique.* Mais il fut combattu, entre autres, par Lambert, sur lequel cependant il avait quelque droit de s'appuyer et qu'on a pu regarder comme son maître.

509. **Prédécesseurs immédiats de Kant. Lambert** (1728-1777). — L'auteur qui marque peut-être le mieux la transition entre Leibniz et Kant, comme aussi entre Locke et Kant, est Lambert, esprit des plus originaux que présente l'histoire de la philosophie. Né à Mulhouse de parents pauvres et petit-fils d'un protestant français réfugié, il passa dans la pauvreté et le travail les premières années de son existence, s'instruisant lui-même au moyen de livres empruntés et sacrifiant à l'étude une partie de ses nuits. De généreux protecteurs lui donnèrent ensuite les moyens de suivre ses goûts studieux. A vingt ans, il devint le gouverneur des petits-fils du comte de Salis ; avec eux il fit ensuite des voyages qui le firent connaître et lui permirent de compléter ses connaissances. Le premier ouvrage qui attira sur lui l'atten-

tion du monde savant, fut un traité de logique, destiné dans la pensée de l'auteur à compléter et à réformer les travaux d'Aristote et de Bacon. En voici le titre : *Nouvel Organon, ou Pensées sur la manière de rechercher et de déterminer les caractères de la vérité en les distinguant de l'erreur et des apparences* (1764). L'électeur de Bavière jeta alors les yeux sur lui pour créer à Munich une Académie sur le modèle de celle de Berlin. Lambert essaya de la constituer; mais il éprouva tant de difficultés qu'il finit par renoncer à l'entreprise. A Berlin, Frédéric II, sur les demandes qui lui furent faites par les admirateurs de Lambert, l'agréa comme académicien (1765), bien que la franchise et la singularité de ses manières ne fussent pas de nature à lui plaire : « Il y va de la gloire du roi, disait-il un jour à Frédéric; s'il ne me nommait pas à l'Académie, ce serait une tache dans son histoire ». Pendant les douze années qu'il vécut encore, Lambert cultiva avec une ardeur extrême toutes les sciences. En 1761, il avait publié à Augsbourg des *Lettres cosmologiques sur l'organisation du monde*; en 1771, il publiait la suite de son *Organon*, avec ce titre bizarre : *Architectonique* ou *Théorie de ce qu'il y a de simple et de primitif dans la connaissance philosophique et mathématique*. Il mourut prématurément d'une maladie qu'il s'était obstiné à traiter lui-même d'après ses propres principes.

Lambert correspondait avec Kant, qui lui soumit le fond des idées de la *Critique de la raison pure*. Lambert fit des réserves; il ne pouvait refuser toute objectivité à l'espace et au temps. Mais chez Lambert, comme chez Kant, on peut remarquer la même

préoccupation de soumettre la logique à une sorte de mathématique. De plus, on a pu dire que la terminogie de Kant se retrouve en grande partie dans celle de Lambert. Il importe donc de connaître d'un peu plus près les œuvres de ce dernier.

Dans ses *Lettres cosmologiques*, Lambert présente le tableau philosophique de l'univers ; dans l'*Organon*, au contraire, il présente le tableau de l'esprit. Dans le premier ouvrage, il continue, pour ainsi dire, les *Entretiens* de Fontenelle *sur la pluralité des mondes*, mais sans pouvoir y employer le même talent, comme il le regrette lui-même. Il y insiste sur l'infinité des mondes, mais aussi sur les attributs et l'existence de Dieu, qui lui paraît admirablement démontrée par l'astronomie. Sur ce point, Kant se montrera trop sceptique. Dans le *Nouvel Organon* et l'*Architectonique*, Lambert analyse la pensée d'une manière très originale, qui fait pressentir Kant. Il divise son *Nouvel Organon* en quatre parties : la *Diaionologie* (règles de l'art de penser) ; l'*Aléthiologie* (éléments de la vérité) ; la *Sémiotique* (caractères extérieurs du vrai) ; la *Phénoménologie* (distinction de l'apparence d'avec la réalité). A la *Sémiotique* se rattache la philosophie du langage. La quatrième partie se termine par cette conclusion qui a été répétée si souvent depuis lors par les criticistes et les phénoménistes : « De tout ce qui précède, il résulte que le monde des corps ne se montre à nous que comme une apparence. » Dans l'*Architectonique*, Lambert s'attache à dégager les notions fondamentales, qu'il considère successivement comme mots, comme idées, comme réalités, comme quantités mathématiques. Il approuve Wolf d'avoir tenté d'appli-

quer à la philosophie la méthode géométrique ; mais il pense que Wolf n'a pas entrepris l'analyse nécessaire à cet effet. Quant à Locke, il s'est arrêté devant des notions composées : il n'a pas poussé jusqu'aux notions simples. C'est en pénétrant jusque-là qu'on donnera enfin à la métaphysique la même stabilité qu'à la géométrie. Lambert insiste sur les contradictions éternelles de la métaphysique, ou plutôt des métaphysiciens (ce qui est bien autre chose). De même que Kant, il ne voit pas que ces discussions et ces désaccords sans fin dont la métaphysique est l'objet, tiennent à la nature de cette science et non pas à son incertitude. Il se trompe, quand il veut réduire la métaphysique à une sorte de physique, soumise aux lois géométriques. Ce qui est vrai, c'est que le monde sensible est l'image du monde intellectuel ; c'est encore qu'il y a des lois métaphysiques, telles que le principe de causalité, etc., qui gouvernent indistinctement le monde matériel et le monde supérieur. Mais le monde matériel ou physique a, en outre, ses lois, ses principes et ses concepts propres qu'on ne peut, sans commettre une étrange confusion, essayer de transporter au monde supérieur.

Toutefois Lambert eut le mérite de pousser plus loin que ne le faisaient ses contemporains l'analyse des idées, sans tomber pour cela dans le scepticisme métaphysique complet, où devait sombrer l'esprit de Kant. Il a évidemment inspiré ce dernier. Avant l'auteur de la *Critique de la raison pure*, il se propose de *savoir ce qu'on peut savoir ;* il se demande *jusqu'où la raison et la science peuvent aller par elles seules a priori*. Avant Kant, il parle de *paralogismes*, d'*antinomies* de la raison pure, de *causes*

formelles de la connaissance, toutes questions que Kant allait mettre à l'ordre du jour dans les écoles. Comme prédécesseur immédiat de Kant, Lambert mérite donc une place remarquable dans l'histoire de la philosophie.

510. **Prémontval** (1716-1764). — Signalons encore parmi les prédécesseurs de Kant cet esprit, non moins original que Lambert peut-être, mais moins élevé. Prémontval, de son vrai nom Le Guay, naquit à Charenton, près Paris, s'enfuit de la maison paternelle pour vaquer à ses études favorites et, accablé de dettes, se réfugia, en 1743, en Suisse, où il se fit protestant. Arrivé à Berlin, en 1752, il ouvrit une maison d'éducation et fut reçu bientôt à l'Académie. Il mourut prématurément d'une fièvre que lui causa, dit on, une grande déception : le roi lui avait préféré Toussaint pour occuper une chaire d'éloquence à Berlin. Prémontval se regardait comme le premier écrivain français de l'Allemagne.

Comme philosophe, Prémontval attaqua également les doctrines de Wolf et l'athéisme. Mais lui-même professait des idées bien singulières. Deux choses nous y intéressent. La première, c'est que, vingt ans avant Kant, il ambitionna le titre de *Copernic de la philosophie*, prétendant lui aussi faire tourner désormais le corps et le monde autour de l'esprit, alors que les philosophes jusque-là avaient plutôt subordonné l'esprit à son objet. La seconde, c'est qu'il s'appliqua à dresser un *Alphabet des pensées humaines*. Cet *Alphabet*, suivi d'un *Syllabaire* et d'un *Dictionnaire*, devait réunir tous les termes premiers, toutes les notions irréductibles. On a pu y voir une imitation des *Catégories d'Aristote* et aussi la contre-partie

des tableaux ontologiques que se plaisaient à dresser les Wolfiens. Cette tentative de Prémontval offre encore quelque analogie avec celle de Lambert, qui voulait déterminer les notions premières de l'esprit humain et, avec elles naturellement, les mots qui les expriment. Malheureusement Prémontval, aussi bien que Lambert, était trop peu au courant de la métaphysique d'Aristote et des meilleurs scolastiques pour arriver à un résultat pratique et satisfaisant.

511. **Le criticisme : Emmanuel Kant** (1724-1804). — Le dogmatisme prévalut en Allemagne jusqu'à la fin du XVIIIe siècle ; mais il fut supplanté alors par une sorte de scepticisme mitigé et fort dangereux, qui opéra une véritable révolution dans le monde philosophique : nous voulons parler du criticisme de Kant. Ce philosophe passa lui-même graduellement du dogmatisme au scepticisme spéculatif qui lui est propre. Les ouvrages qui fondèrent sa réputation universelle ne datent guère que de sa vieillesse (1781). Comme il le dit lui-même, ce furent les écrits de Hume qui le tirèrent de son sommeil dogmatique ; jusque vers 1770, ses ouvrages ne laissaient point pressentir l'auteur de la *Critique de la raison pure*. C'est ainsi qu'il acceptait comme valable même la preuve de l'existence de Dieu proposée par saint Anselme et renouvelée par Descartes et Leibniz. Un peu plus tard, il la rejetait, non sans raison ; mais il retenait la preuve péremptoire de l'existence de Dieu, la preuve *cosmologique*, celle qui est fondée sur le fait de l'existence du monde et le principe de causalité. Ce fut plus tard encore, lorsqu'il eut enfin conçu le plan général du criticisme, qu'il renonça à toute preuve métaphysique de l'existence de Dieu pour ne retenir

— et nous verrons au prix de quelles inconséquences — que la preuve morale. La philosophie de Kant s'est donc formée graduellement. A la différence de Descartes, qui, dès l'âge de 23 ans, concevait le dessein du *Discours de la méthode*, base de toute sa philosophie, bien que cet ouvrage ne dût paraître que 18 ans plus tard (1637), Kant n'a conçu et n'a mis au jour la *Critique de la raison pure* qu'à un âge déjà avancé et après de longues années d'enseignement. A cause de l'influence très grande que le criticisme a exercée et exerce encore, nous étudierons de plus près cette doctrine et son auteur.

Kant naquit à Kœnigsberg, et sa vie tout entière, exempte de troubles et de persécutions, s'écoula dans cette ville ou dans ses environs. Son père, simple sellier, lui donna l'exemple d'une probité rigide et d'une scrupuleuse véracité. Sa mère joignait à ces qualités la piété qu'on peut trouver au sein du protestantisme. Il la perdit à 13 ans; mais son oncle maternel, qui était cordonnier, le soutint dans ses études. A 16 ans, il entrait à l'Université, où il étudia les sciences et la philosophie. A 22 ans, il publiait son premier écrit. Ayant perdu son père vers la même époque, il exerça pendant neuf ans les fonctions de précepteur dans différentes familles aux environs de Kœnigsberg. De retour dans cette ville, il songea à prendre le grade de maître ès arts, pour enseigner comme *privat-docent*, et écrivit à cet effet plusieurs dissertations scientifiques, où il émit des idées qui furent confirmées plus tard. C'est ainsi qu'on lui fait l'honneur d'avoir conçu le premier l'hypothèse astronomique à laquelle le nom de Laplace est resté attaché. Devenu enfin professeur titulaire de logique et

de métaphysique, à 46 ans, il se consacra exclusivement à la philosophie, qui devait lui donner la célébrité. Remarquons, parmi les écrits qui se rapportent à ces 15 années : *Fausse subtilité des 4 figures syllogistiques* (1762); *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1763), mémoire qui fut présenté à l'Académie de Berlin et n'obtint qu'un accessit, le prix ayant été décerné à Mendelssohn; *Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), où Kant admet une autre preuve que la preuve morale; *Essai sur les maladies de l'esprit* (1764); *Observations sur les sentiments du beau et du sublime* (1764), ouvrage rempli de fines et de délicates observations, qui paraît inspiré par la littérature française; *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique* (1766), où l'auteur a en vue Swedenborg; *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), dissertation qui valut enfin à son auteur une chaire de philosophie et où se trouvaient déjà quelques idées fondamentales du criticisme.

Kant méditait alors une réforme philosophique; mais il la mûrit encore pendant 11 ans, et ne publia, dans ce laps de temps, qu'un seul écrit, d'ailleurs très court : *Des différentes races d'hommes* (1775). *La Critique de la raison pure* parut enfin en 1781. Il enseigna encore jusqu'en 1798, continuant à mériter le surnom de *beau professeur* que lui avaient donné ses compatriotes. Les ouvrages qu'il composa pendant les vingt dernières années de sa vie furent consacrés à développer ou à justifier son système. Signalons les suivants : *Critique de la raison prati-*

que (1788); *Critique du jugement esthétique et téléologique; Prolégomènes pour toute métaphysique future* (1783); *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785); *Principes métaphysiques de la science de la nature* (1786): *La Religion dans les limites de la pure raison* (1793); *Métaphysique des mœurs* (1797); *Anthropologie* (1798); *Traité de pédagogie* (1803). Un moment Kant fut inquiété pour ses idées sur la religion; mais on n'exigea de lui que des promesses pour l'avenir, et sa vieillesse s'écoula dans la paix et le travail, assaisonné par les rapports doux et constants de l'amitié. Kant, en effet, aimait la société, celle des personnes choisies; mais il réglait son temps, parfois jusqu'à la bizarrerie. Il était doux, bienveillant et se plaisait à des actes de bienfaisance. Né dans le protestantisme, religion si insuffisante, il le respecta, sans en garder les croyances. Malgré donc ses sentiments religieux, on peut le regarder comme un des rationalistes les plus décidés du XVIIIe siècle. Il était partisan de la liberté absolue de penser et salua avec reconnaissance l'aurore de la Révolution.

512. **Exposé général et critique de la philosophie de Kant.** — Kant s'est proposé de concilier le dogmatisme avec le scepticisme ou plutôt de faire au scepticisme sa part. Chassé lui-même de son ancien dogmatisme par les objections de Hume et comprenant d'ailleurs que le dogmatisme nouveau ne pouvait s'appuyer sur l'empirisme de Locke, il se demanda quelles seraient les conditions de la philosophie nouvelle. La question fondamentale lui parut celle de savoir quelle était la portée de l'esprit humain, la valeur des principes sur lesquels il s'appuie,

l'objet et les limites de sa connaissance. De là la critique de la raison ou le *criticisme*. Kant estime que ses devanciers n'ont pas posé comme il faut le problème ; ce qui explique leurs désaccords perpétuels. Le moyen de concilier désormais les esprits et d'obtenir la certitude en philosophie comme dans les autres sciences, c'est de déterminer ce que peut savoir et ce que ne peut pas savoir l'esprit humain. Comme on le voit, il veut résoudre une fois pour toutes le problème de la certitude ou des fondements de la connaissance et il rappelle, pour cela, l'esprit humain à l'étude de lui-même. — Remarquons ici que l'entreprise n'est pas nouvelle : les plus grands philosophes s'y sont appliqués jusqu'à Descartes. S'ils sont restés en désaccord, ce n'est pas que les conditions de la certitude n'aient pas été étudiées. Ce désaccord tient à la nature même des questions qui les divisent. Il n'est pas d'ailleurs si grand qu'on veut bien le dire. Plusieurs génies, tels qu'Aristote, saint Thomas, ont groupé nombre d'esprits et des meilleurs. Au contraire, après Kant et parmi ses disciples, de nouveaux et plus grands dissentiments se sont produits ; ils ont montré que la philosophie ne peut changer de nature et de base ; ils ont montré surtout que l'effort de Kant avait compromis plus que jamais l'unité philosophique si désirable. Mais la tentative de Kant, quoique malheureuse, est si originale et a été le point de départ de si graves controverses qu'elle mérite d'être exposée et critiquée de point en point.

Il distingue, dans la connaissance, deux sortes d'éléments : les uns empiriques, fournis par les sens ; les autres, fournis par la raison et que l'esprit tire de lui-même, *à l'occasion de l'expérience sensible*. Or il

s'attache à dégager ceux-ci des premiers et il espère constituer avec eux une science *a priori :* ainsi la logique et les mathématiques. — On voit déjà qu'il ne craint pas de rompre en principe avec l'empirisme de Locke et le sensualisme en général, qui cherchent à ne tirer que des sens toute connaissance. Kant a le mérite de constater que notre connaissance implique un élément absolu, vraiment rationnel, que les sensations ne suffisent pas à expliquer. Cet élément peut être dit *a priori*, en ce sens qu'il a son principe plus haut que l'expérience sensible. Mais Kant a-t-il le droit de dire que l'esprit tire cet élément de lui-même? Tout est là. Or il ne paraît pas que l'esprit tire rien de sa propre activité laissée à elle seule; mais toute activité de l'esprit s'exerce sur un objet, il n'est pas d'idée sans objet. Il est vrai que l'esprit peut ensuite prendre pour objet ses propres idées, ses propres conceptions: de là les sciences *logique* et *mathématique*, qui s'appliquent ensuite à des choses dont elles ne supposent pas l'existence ; ce qui permet de regarder ces sciences comme des sciences *a priori*, Mais à l'origine de ces sciences elles-mêmes il y a des idées réelles, dont l'objet est réel ; ces idées l'esprit ne les a pas tirées de lui-même, et bien que leur forme soit de lui, l'objet n'est pas de lui. On ne peut donc souscrire à cette division radicale que Kant cherche à introduire entre la *matière* et la *forme* de nos idées, entre la cause matérielle et la cause formelle de la connaissance : cette division tend à changer la métaphysique tout entière en une simple logique, si bien que toutes les conclusions de théodicée, de cosmologie, de psychologie, etc., n'exprimeraient que des vérités hypothétiques. Cette

théorie de l'origine des idées est fausse : elle est le germe des plus graves erreurs. Mais poursuivons.

Après avoir été trop hardi, en pensant que l'esprit humain tire de lui-même l'élément *a priori* de ses connaissances, Kant devient tout à coup trop timide, en pensant que l'esprit n'a le droit d'appliquer ses principes *a priori* qu'aux objets de l'expérience. Selon lui, en effet, tout ce qui dépasserait les limites de l'expérience dépasserait les limites de nos connaissances; donc, si l'homme peut considérer quelque chose au delà de l'expérience, par exemple Dieu, il n'en peut rien affirmer. — Et voilà comment, après avoir rompu avec l'empirisme de Locke, Kant y revient par une autre voie. Lui-même ne se tiendra pas à cette doctrine étroite. Mais on en voit aussitôt l'erreur. Les principes *a priori*, absolus, rationnels, nous servent, il est vrai, à juger les choses sensibles ; mais ils ne sont pas limités par elles. Autant vaudrait dire que les lois mathématiques ne s'appliquent qu'aux seuls corps qui tombent sous nos sens. D'ailleurs de quel droit Kant fait-il ici une distinction ? Hume est plus sceptique et plus logique en ne distinguant pas. Car, si les principes de la raison ne se justifient par eux-mêmes, par leur propre évidence, ce n'est pas l'expérience qui les justifiera : il faut donc douter de tout, de ce que l'on expérimente comme du reste.

En définitive, Kant arrive à soutenir que la métaphysique est incapable de nous donner la certitude : telle est la conclusion générale de sa *Critique de la raison pure*. Les principes *a priori* ne seraient donc peut-être qu'une loi de notre esprit, ils ne seraient pas la loi des choses. — Mais, en vérité, c'est pousser

le doute jusqu'à l'absurde et le rendre irrémédiable. On reconnaît là quelque chose de la méthode de Descartes, qui supposait, pour un instant, que rien n'était assuré, hormis sa propre existence ; on reconnaît aussi le dogmatisme aveugle de Reid qui paraît regarder les principes du sens commun comme des lois de l'esprit et les justifie ainsi, plutôt que par l'évidence même des choses.

Sceptique en métaphysique, Kant se flatte de rentrer dans le dogmatisme par la morale et la *raison pratique*. Celle-ci, en effet, dit-il, impose à la volonté certains principes qui ne sont pas seulement nécessaires pour notre volonté, mais absolument et pour toutes les volontés : ils ont donc une valeur objective, et nous pouvons enfin conclure du sujet à l'objet, franchir le pont qui nous sépare de celui-ci et de la connaissance des choses. — Mais c'est là un vain raisonnement. Si la raison spéculative ne peut trouver l'absolu, comment la raison pratique, qui est au fond la même faculté, pourrait-elle le trouver? Il y a entre les deux *Critiques*, celle *de la raison pure*, qui conclut au doute, et celle *de la raison pratique*, qui conclut à la certitude, une contradiction flagrante et, pour employer le langage de Kant, une antinomie insoluble. Si les lois métaphysiques ne sont que la condition de notre intelligence, peut-être aussi bien les lois morales ne sont que la condition de notre volonté : elles tiennent à la nature de notre volonté. Il y a même lieu de douter en morale plus encore qu'en métaphysique. Car la morale ou la vérité pratique est, à beaucoup d'égards, une conclusion de la vérité spéculative. Si donc celle-ci n'existe pas, comment l'autre existerait-elle ? Tout ce que l'on

peut accorder, c'est qu'il y a quelques principes de morale évidents par eux-mêmes, aussi bien que les principes de la métaphysique, et qui par conséquent ne relèvent pas de ces derniers quant à la certitude que nous en avons. Mais il faut convenir que si l'on doute des premiers principes de la métaphysique, il n'y a pas de raison de ne pas douter des premiers principes de la morale. Le scepticisme métaphysique de Kant ne peut donc être corrigé par son dogmatisme moral.

A part ce vice radical, Kant montre assez bien que les principes de la morale sont absolus, indéclinables pour la conscience, et qu'ils impliquent l'existence de Dieu, législateur suprême, la survivance de l'âme et le libre arbitre. Mais, quoi qu'il prétende, les vérités spéculatives sont démontrées en métaphysique. Et si l'on objecte que bien des métaphysiciens en ont douté, il est trop facile de répondre que la morale n'a pas été moins révoquée en doute, avilie et dénaturée. Les malheurs de la métaphysique sont égalés par ceux de la morale, qui ne saurait porter à la première plus de secours qu'elle n'en reçoit.

513. **Kant et Socrate.** — On a comparé plus d'une fois Kant à Socrate, qui pratiqua lui aussi le doute spéculatif, et ramena la philosophie de son temps à l'étude de la conscience et aux règles du devoir : « Tout ce que je sais, disait-il, c'est que je ne sais rien ». Mais, si l'on y regarde de près, on verra que Socrate a pratiqué plus ou moins l'abstention métaphysique sans tomber jamais dans le scepticisme ; il se garda bien de douter positivement des premiers principes spéculatifs, sans lesquels il n'y a plus de vérité morale. Seulement il se défia du dog-

matisme, parce que les sophistes de son temps abusaient de la spéculation et la discréditaient; il parut négliger la métaphysique pour mieux appeler l'attention de ses contemporains sur la morale. Mais ses dialogues supposent une logique admirable, celle dont Aristote allait formuler les lois, une métaphysique absolue, celle de Platon, et une psychologie rationnelle et vivante : toutes sciences que Kant a ruinées en enfermant la raison pure dans le monde du relatif et du phénomène. Le titre de *nouveau Socrate* ne saurait donc lui convenir. Il serait plus juste de le comparer à l'un des sceptiques réfutés par Socrate, qui excellait à les mettre en contradiction avec eux-mêmes.

514. **Vues particulières de Kant. Critique.** — Après avoir examiné l'ensemble de la philosophie de Kant, venons à ses théories particulières les plus remarquables. Les premières sont contenues dans la *Critique de la raison pure*, qui comprend l'*esthétique*, la *logique* et la *dialectique transcendantales*, ainsi nommées parce qu'elles résultent, selon Kant, de principes *a priori* supérieurs aux sens, aux données de la sensibilité. A ce titre, la philosophie scolastique elle aussi mériterait le nom de transcendantale, car elle prétend s'appuyer sur des principes absolus que les sensations ne suffisent pas à expliquer.

Esthétique transcendantale. — Nous avons vu comment, d'après Kant, les sens fournissent la *matière* de la connaissance, et l'esprit la *forme*. Pour parler d'abord des sens ou de la sensibilité, Kant comprend dans celle-ci le sens interne aussi bien que les sens externes ; ce qui l'expose à bien des confusions. Or, après avoir cherché s'il n'y a rien qui soit

a priori, c'est-à-dire universel et constant, dans la nature même de la sensibilité, il croit y trouver deux choses de ce genre : l'*espace* et le *temps*. L'espace serait la forme des sens extérieurs ; le temps serait immédiatement la forme du sens intérieur et médiatement celle du sens extérieur. Ce qui le persuade que l'espace et le temps sont ainsi deux formes *a priori* de la sensibilité, c'est que nous ne pouvons rien sentir ou nous représenter qui ne soit dans l'espace et dans le temps. — Mais cette raison ne vaut pas. De ce que nous percevons les choses dans l'espace et dans le temps on ne peut conclure que l'espace et le temps sont des formes purement subjectives. On peut aussi bien supposer que ce sont des formes objectives perçues avec les choses dont elles sont la condition. Cette solution est même la vraie. Kant a mal interprété le témoignage de nos facultés et le rôle de chacune dans la connaissance de l'espace et du temps, et en particulier de l'espace. Nous n'avons pas l'intuition de l'espace, mais de quelque chose qui occupe et détermine l'espace ; nous n'avons pas l'intuition sensible du temps, mais de quelque chose qui passe et détermine le temps. Si nous percevons l'espace et le temps séparément, abstraction faite de ce qu'ils contiennent, c'est par l'esprit et non par les sens ; mais alors nous avons l'*idée*, le concept de l'espace et du temps, mais non pas l'*intuition sensible*. Kant paraît confondre ces deux choses, pourtant si distinctes, et méconnaître ainsi sur un point important la distinction radicale des sens et de l'intelligence. Il ne pouvait mieux ouvrir la porte à l'idéalisme. Comme tout ce qui existe de matériel autour de nous est dans l'espace, il faut nier l'objectivité et partant la réalité

du monde sensible, si l'on nie l'objectivité de l'espace. L'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume ne contiennent rien de plus aventuré et de plus faux que cette affirmation de Kant : « L'espace et le temps ne sont que des formes pures de la sensibilité. »

Logique transcendantale. Catégories. Schèmes. — Kant traite ensuite l'entendement comme il a traité la sensibilité. L'entendement lui aussi aurait des formes *a priori*, qu'il tirerait de lui-même et imposerait aux choses pour les connaître, en ramenant à l'unité les matériaux fournis par les intuitions sensibles. Ces formes *a priori* au moyen desquelles l'entendement connaîtrait, ne seraient autre chose que les jugements les plus généraux. Il suffit donc de classer ceux-ci pour avoir les catégories de l'entendement. Or Kant distingue 12 jugements principaux, groupés trois à trois dans quatre groupes ; ce qui peut paraître trop systématique. Sous le rapport de la quantité (1er groupe), il distingue les jugements *généraux, particuliers, singuliers;* sous le rapport de la qualité (2e groupe), les jugements *affirmatifs, négatifs, limitatifs ;* sous le rapport de la relation (3e groupe), les jugements *catégoriques, hypothétiques, disjonctifs ;* sous le rapport de la modalité (4e groupe), les jugements *problématiques, assertoriques, apodictiques.* Kant fait ensuite correspondre ces 12 jugements, un à un, à 12 concepts purs de l'entendement : *unité, pluralité, totalité ; réalité, négation, limitation ; substance et inhérence, causalité et dépendance, communauté* (action réciproque) ; *possibilité et impossibilité, existence et non-existence, nécessité et contingence.*

Maintenant comment ces catégories s'appliqueront-

elles aux intuitions sensibles? En d'autres termes, comment l'entendement entrera-t-il en communication avec la sensibilité pour travailler de concert avec elle? Ce sera par le moyen des *schèmes*, sortes de formes ou de cadres qui sont fournis par l'imagination et empruntés au temps. Le schème, en effet, est une certaine intuition du temps, c'est une forme *a priori* de la sensibilité, qu'il ne faut pas confondre avec l'image. Comme forme *a priori*, il communique avec les catégories, ces formes *a priori* de l'entendement; et comme forme de la *sensibilité*, il communique avec les intuitions sensibles. Kant détermine divers schèmes correspondant à diverses catégories. Par exemple, schème de la quantité : addition successive de partie à partie, d'où provient le nombre ; schème de la réalité : l'être dans le temps ; schème de la causalité : succession régulière des phénomènes dans le temps.

Critique. — Mais toute cette construction est artificielle, arbitraire ; elle embarrasse l'esprit et ne répond pas à la réalité des choses. Reprenons-la par le commencement. D'abord Kant ne prouve pas qu'il y ait rien d'*a priori* dans l'esprit. Ensuite il n'est pas permis de placer les jugements avant les idées, pour déduire celles-ci de ceux-là. S'il y a quelque chose *a priori* dans l'esprit, ce sont des idées innées plutôt que des jugements. L'idée est si bien antérieure de sa nature au jugement que les douze sortes de jugements déterminés par Kant se groupent sous les quatre idées de *quantité*, *qualité*, *relation* et *modalité*. Mais ces idées ne sont point les premières. On peut remarquer, en effet, qu'elles sont des idées d'accident ou de mode ; or, antérieurement à l'accident et au mode, il y a la substance et l'être même. Il n'y a pas

d'idée antérieure à celle d'être, et néanmoins Kant ne la classe point ; il énumère, il est vrai, l'*existence*, qui est l'être en tant qu'être, et à cet égard pourrait être regardée comme la première idée ; mais il la ramène à la modalité. On pourrait critiquer de bien des manières cette table des catégories, où les notions appelées si justement *transcendantales* par les scolastiques se trouvent confondues avec les catégories proprement dites.

En somme, cette classification ne supporte pas la comparaison avec celle d'Aristote, qui répond mieux à la nature des choses et à la nature de notre esprit. Les catégories d'Aristote sont prises sur la réalité même. Mais Kant, en cherchant à dériver des jugements les catégories, a donné à celles-ci une forme subjective, qui ne répond plus directement à la réalité des choses. On s'explique d'autant mieux qu'il ait nié l'objectivité des catégories et partant la possibilité de connaître les essences des choses ou *noumènes*. Mais son scepticisme fait violence au langage même. Pourquoi, par exemple, ne pas signaler les idées d'*un* et de *plusieurs*, de *tout*, d'*être* et de *néant*, de *possible*, etc., plutôt que les concepts d'*unité* et de *pluralité*, de *totalité*, de *réalité*, de *négation*, de *possibilité*, etc. ? Certes, nous concevons l'*un* avant de concevoir l'*unité*, et ainsi du reste ; le langage et la conscience témoignent clairement de cet ordre et de cette origine de nos idées. Mais en préférant la forme logique et réfléchie, Kant protège mieux son scepticisme. Il ne réussit pas cependant à le justifier. Sans doute la forme réfléchie ou logique n'est que dans l'esprit ; mais, comme elle communique avec le concept direct dont elle est née, elle reste objective

indirectement. Kant n'est donc pas fondé à soutenir que ses catégories sont privées de toute objectivité et qu'elles tiennent uniquement à la nature de l'esprit, auquel elles permettent de classer les objets de l'expérience sensible. L'esprit a beau s'envelopper dans ses propres pensées, il communique toujours avec la réalité des choses : il peut nier, mais il ne peut ignorer tout à fait l'objet même de ses négations. Bref, quoi que prétende Kant, la raison pure connaît autre chose que les catégories; elle connaît ce qu'elles expriment, quelque chose de l'essence des êtres, elle atteint les noumènes par delà les phénomènes.

On peut voir déjà l'inutilité des *schèmes* inventés par Kant. Du moment que les catégories ne sont pas des formes *a priori* de l'entendement, mais sont abstraites des choses sensibles, il n'est pas besoin d'intermédiaire pour faire communiquer les sens avec l'entendement. D'ailleurs tout intermédiaire est ici impossible : il n'y a pas de milieu entre l'universel et le particulier. On peut dire seulement que l'imagination est le sens par lequel les sens extérieurs communiquent avec l'entendement : elle présente, en effet, l'objet sensible dont l'intellect abstrait l'essence. L'imagination accompagne ensuite l'intellect dans son exercice : elle multiplie et diversifie ses images ou expressions à mesure que les concepts se déroulent. Mais il n'y a pas d'image nécessaire et liée strictement à tel concept. De là vient qu'on peut exprimer la même idée de mille manières. Quant aux *schèmes* de Kant, ils ne sont autre chose que ces imaginations ou ils ne sont rien. Il n'y a pas d'intuition sensible *a priori* du temps : en ce sens du moins il n'y a pas de *schème*. Le temps nous est connu de deux ma-

nières : par l'entendement, et alors l'idée de temps est abstraite et comptée justement par Aristote parmi les catégories; par les sens, et alors il consiste dans une simple succession particulière et matérielle. Mais, entre ces deux connaissances, il n'y a pas de moyen terme. Ici encore Kant n'a pas vu la différence radicale du sens et de l'intelligence. D'ailleurs le temps ne conditionne nullement, comme *schème* ou autrement, plusieurs de nos concepts les plus élevés. On ne peut soutenir, par exemple, que le schème de la quantité est une addition *successive :* l'étendue n'implique par elle-même aucune succession ni même aucune addition. On ne peut dire non plus que le schème de la réalité est l'être dans le temps; que le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps; les notions de *réalité* et de *substance* font abstraction du temps et lui sont antérieures. Et puis quel sera le schème de l'être, celui de la permanence, etc.? Toujours Kant soulève plus de difficultés qu'il n'en résout; ce qui explique la fécondité de ses théories pour l'erreur. Mais ce n'est point là une marque de la vérité.

515. *Théorie du jugement.* — La théorie des catégories nous amène à celle du jugement. Kant divise d'abord les jugements en *analytiques* et en *synthétiques.* Les premiers sont ceux dont le prédicat fait partie de la nature du sujet, en sorte qu'il suffit d'analyser le sujet pour les prononcer. Les seconds sont ceux dont le prédicat convient de fait au sujet sans appartenir à sa nature. Jusqu'ici sa doctrine est conforme à celle de l'école. Mais il subdivise ensuite les jugements synthétiques en *synthétiques a priori* et en *synthétiques a posteriori.* Ces derniers

sont des jugements de pure expérience ; ex. : j'existe, le soleil se lève. Quant aux jugements synthétiques *a priori*, ils sont universels et nécessaires, aussi bien que les analytiques, mais leur prédicat n'est pas donné dans la nature du sujet. Tel serait le principe de causalité : Ce qui arrive a une cause. Telle serait encore cette vérité d'arithmétique : $7 + 5 = 12$. Or, pour achever d'exposer les idées de Kant, les jugements analytiques ne peuvent pas fonder la science, car ils n'ajoutent rien à la connaissance précédente ; les jugements synthétiques *a posteriori* ne le peuvent non plus, car ils ne sont pas universels et nécessaires. Restent donc les jugements synthétiques *a priori*, que Kant a classés, comme nous l'avons vu, dans sa logique transcendantale. Mais ces jugements eux-mêmes ne nous donnent qu'une connaissance subjective : ils sont prononcés en vertu des lois de notre esprit et non en vertu de l'évidence des choses.

Critique. — Remarquons d'abord que Kant est conséquent avec lui-même. Si les jugements qui fondent la science (par ex. le principe de causalité) ne sont prononcés qu'en vertu d'une loi de notre esprit, ils ne peuvent fonder une science objective et réelle. Mais cette supposition est fausse, comme l'ensemble de la théorie du jugement. Tout jugement analytique est par là même *a priori*, absolu, nécessaire, universel, et tout jugement synthétique est par là même *a posteriori*, contingent, particulier (1). Dès lors les jugements synthétiques *a priori* introduits par Kant sont impossibles, ils n'existent pas, ils seraient à la fois analytiques et synthétiques. Et de fait, les juge-

(1) *Traité de philosophie scolastique.* Logique du jugement.

ments qu'il donne en exemple sont analytiques : le prédicat y est contenu dans le sujet. Si l'on analyse, par exemple, le concept d'effet ou de chose qui commence, qui arrive à l'existence, qui passe de la puissance à l'acte, on voit aussitôt que ce passage implique nécessairement l'activité d'une cause. On a souvent repris cette question depuis Kant et sa théorie n'a pu résister à la critique. Ajoutons qu'il n'est pas mieux fondé à regarder le jugement analytique comme incapable de donner la science. La science consiste précisément pour une bonne part, pour toute la partie déductive, à dégager les conclusions contenues dans les principes. Or ceci se fait par l'analyse, par les jugements analytiques. — Revenons maintenant à la critique des facultés de connaissance.

516. *Dialectique transcendantale.* — Au-dessus des deux facultés déjà étudiées, savoir la *sensibilité* et *l'entendement*, Kant en place une troisième, la *raison pure*. C'est elle qui donne à la connaissance sa plus haute unité. Remarquons, en passant, combien il est arbitraire et injuste de faire ainsi de la raison une faculté distincte de l'entendement (1). Quoi qu'il en soit, Kant assigne à la raison pure trois objets principaux ou *idées*, pour employer son langage, vers lesquelles convergent tous nos raisonnements, toute notre *dialectique*. Ces trois idées sont celles du *moi*, du *monde* et de *Dieu*. Ce sont là les trois objets de trois sciences *transcendantales*, c'est-à-dire qui résultent de principes *a priori*, obtenus indépendamment des sens, savoir : la *psychologie*, la *cosmologie*

(1) V. *Traité de phil. scol.* Psychologie.

et la *théologie*. Or il pense que ces trois sciences ne nous donnent aucune certitude objective.

Et d'abord tous les raisonnements de la psychologie sur la nature de l'âme et sa distinction d'avec le corps, ne seraient que des *paralogismes*. Revenant par une autre voie au scepticisme psychologique de Locke, Kant prétend lui aussi que la substance de notre âme nous échappe et que nos affirmations et nos certitudes ne portent que sur nos états ou nos représentations de conscience ; nous commettrions un paralogisme en passant de l'analyse de nos actes intellectuels à l'affirmation de la spiritualité de l'âme. Il va jusqu'à dire qu'il n'est pas permis, dans cette affirmation célèbre de Descartes : « Je pense, donc je suis », de passer du moi logique au moi réel ; comme si le moi logique n'était pas précisément connu par le moi réel. Il ose dire encore, ce qui le rapproche singulièrement de Locke, que le sujet de la pensée pourrait être le monde matériel. — On voit qu'il est impossible de nier davantage la légitimité de la métaphysique, qui pourtant a le droit de conclure en remontant des actes et des autres accidents aux facultés, des facultés aux natures, en un mot de connaître les causes par les effets ; ce qui est le propre de toute science.

En second lieu, pour ce qui est de la cosmologie, la raison pure n'arriverait qu'à des *antinomies*, c'est-à-dire à des thèses et à des antithèses qu'il est impossible de concilier. Voici ces quatre antinomies devenues célèbres depuis Kant, mais qui ne sont, au fond, que de vieilles objections réfutées dans la plupart des manuels de philosophie chrétienne. La raison pure pourrait soutenir également : 1° que le monde

est limité dans le temps et dans l'espace et qu'il ne l'est pas; 2° que le monde est composé d'éléments simples et qu'il n'est pas composé d'éléments simples ; 3° que tout ce qui arrive est soumis aux lois inflexibles du déterminisme et que tout n'est pas soumis à ces lois, si bien qu'il reste une place pour la liberté; 4° que le monde a une première cause et qu'il n'en a pas.

Enfin, en troisième lieu, la théologie rationnelle serait condamnée aux mêmes paralogismes. Kant ramène à trois les preuves de l'existence de Dieu : la preuve *ontologique* (preuve de S. Anselme) ; la preuve *cosmologique* (par l'existence du monde et le principe de causalité) ; la preuve *physico-téléologique* (par l'ordre du monde et les causes finales). Or aucune de ces trois preuves, selon lui, n'est démonstrative. — Mais, s'il a facilement raison de la première, que la plupart des scolastiques ont rejetée dès l'origine, il n'en est pas de même des deux autres : elles résistent à toutes les attaques (1).

En somme, la critique de Kant est aussi injuste que destructive. En s'arrêtant devant ces antinomies ou paralogismes prétendus, il s'est laissé tromper plus d'une fois par son imagination, qu'il n'a pas su distinguer nettement de l'intelligence ; il a manqué de discernement et de profondeur ; son analyse est toujours superficielle, alors même qu'elle fatigue l'attention et complique les objets à étudier : bref son esprit excelle à soulever les difficultés, mais non à les serrer de près et à les résoudre.

517. *Théorie morale de Kant. Impératif catégo-*

(1) Voir *Traité de phil. scol.* Théodicée.

rique. Autonomie de la volonté. — Sceptique en métaphysique, Kant est dogmatique en morale. Nous avons vu plus haut combien il est inconséquent en accordant à la raison pratique la certitude qu'il refuse à la raison spéculative. Ajoutons qu'il distingue outre mesure ces deux raisons, qui n'en font qu'une en realité, de même que toutes les deux ne font qu'une faculté avec l'intelligence. Mais, il faut signaler surtout celles de ses erreurs qui intéressent la morale elle-même. Il prétend que la morale n'est fondée d'aucune manière sur le bonheur : elle doit être, selon lui, absolument désintéressée, si bien que toute espérance de récompense serait étrangère à la moralité (1). Il prétend ensuite que le bien moral (l'*honnête* des scolastiques), sur lequel s'oriente la morale, est tel parce qu'il est imposé par le devoir. Au lieu de dire, avec nous, que le devoir dérive du bien moral, il dit que le bien moral dérive du devoir : en d'autres termes, la volonté est moralement bonne non point parce qu'elle s'attache au bien, mais elle est bonne absolument; elle n'est pas bonne à cause du but qu'elle poursuit, mais par elle-même.

On se demande, après cela, comment Kant pourra définir la bonne volonté et le devoir, puisqu'il ne les règle sur aucun objet. Mais, sans paraître se rendre compte de la difficulté insoluble où il s'enferme, il reconnaît, à peu près comme nous, que la raison exerce sur la volonté une sorte de contrainte, qu'il appelle *impératif catégorique* (ou absolu) et qu'on peut formuler ainsi : Fais ce que dois, advienne que pourra. Il y a longtemps que cette formule philoso-

(1) V. *Traité de phil. scol.* Morale.

phique est devenue un proverbe; le proverbe a même existé avant la formule; ce qui marque bien que la conscience populaire n'a jamais douté des vrais principes de la morale.

Au sujet de l'*impératif* de conscience, Kant en distingue deux : l'un, absolu, qui vient d'être signalé; l'autre, hypothétique. Celui-ci est subordonné à une fin : telle est, par exemple, l'ordonnance du médecin, dictée en vue de la guérison; cette ordonnance s'impose à la volonté, si l'on veut guérir. On peut donc traduire cet impératif par cette formule : Qui veut la fin veut les moyens. Il contient une sorte de *conseil* ou de règle, tandis que l'impératif catégorique est plutôt une *loi*, un *ordre* : il commande l'action non pour tel résultat, mais pour elle-même. Dès lors l'impératif catégorique ou la loi morale est quelque chose d'*universel*, puisque l'action est commandée indépendamment de telle ou telle fin particulière. Cette universalité de la loi morale trouve son expression dams la formule suivante : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle ».

Obligé cependant, malgré tant de détours, d'arriver à déterminer le devoir par quelque chose, bien qu'il s'en soit défendu, comme si le devoir pouvait être déterminé par lui-même et non par le bien ou la fin qui est son objet, Kant prononce qu'il y a une *fin en soi*, une fin absolue, et que cette fin en soi n'est autre que l'être raisonnable ou l'homme lui-même. L'homme ne doit jamais se regarder lui-même ni regarder les autres comme un *moyen* : il est une *personne* et non pas une *chose*. A ce titre, il est inviolable et sa liberté est sacrée. De là cette formule : « Agis de telle

sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen ». On comprend maintenant que Kant arrive enfin à soutenir que la volonté humaine est *autonome*, c'est-à-dire qu'elle porte elle-même les lois auxquelles elle obéit. C'est ce qu'il marque dans cette formule : « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles ». On voit en quel sens Kant professe la morale indépendante.

Critique. — Des vérités se mêlent à de graves erreurs dans la théorie précédente. Certes, nous ne contesterons pas *l'impératif catégorique:* ce n'est que le dictamen suprême de la conscience morale ou raison pratique. Il faut faire son devoir : voilà le premier mot de la morale, comme il en est le dernier. Mais Kant aurait dû voir qu'il est impossible de définir le devoir et la bonne volonté si ce n'est par le bien, c'est-à-dire par un objet, un but, une fin. Les scolastiques sont donc mieux dans le vrai, quand ils reconnaissent que le premier principe de la morale est celui-ci : Il faut faire le bien et fuir le mal.

Kant commet ensuite de graves équivoques et finalement une très grave erreur, en regardant l'homme comme une *fin en soi.* Il y est d'autant moins autorisé que sa métaphysique lui défend de savoir si l'homme a une âme spirituelle et immortelle, si le monde existe et dans quels rapports l'homme se trouve avec le monde. Sans doute l'homme a des droits inviolables, qui tiennent à sa nature raisonnable et libre ; et, sous ce rapport, il faut dire qu'il n'est jamais permis d'user d'une personne comme d'une chose. Mais, en défini-

tive, l'homme ne tient ses droits absolus (le respect de sa moralité, par exemple) que de ses devoirs absolus par rapport à Dieu, auquel il est essentiellement subordonné en qualité de créature, et qui seul est la source de la loi morale, comme il en est la suprême fin. Or Kant méconnaît ces importantes vérités et substitue l'homme à Dieu, la volonté humaine à la loi divine manifestée par la raison et la conscience. De là cette affirmation absurde et pernicieuse, que la volonté humaine est régie par ses propres lois (1). Il n'en est rien. La volonté est gouvernée par la conscience, et celle-ci n'est autre chose que la raison dictant la vérité pratique; or la vérité est au-dessus de la raison qui la perçoit, elle en est indépendante, elle est imposée par l'évidence des choses et elle s'éclaire, en définitive, de Dieu même, soit que la conscience le sache, comme il arrive pour le chrétien, soit que la conscience l'ignore ou ne le sache qu'imparfaitement.

Signalons ensuite l'exagération où tombe Kant, lorsqu'il affirme que la conduite morale doit être absolument désintéressée et qu'elle n'est aucunement

(1) Cette affirmation est destructive de toute théologie sérieuse et rien n'exprime mieux la tendance du kantisme à substituer l'homme à Dieu. Weber en fait la remarque : « La théologie de Kant, dit-il, simple appendice de sa morale, n'a pas l'air bien sérieuse. Ce n'est plus, comme au moyen âge, la reine des sciences, c'est l'humble servante de la morale indépendante. Ce Dieu personnel postulé après coup par la *Critique de la raison pratique*, ne rappelle que trop le vers célèbre d'un contemporain philosophe : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». Le vrai Dieu de Kant, c'est la Liberté au service de l'idéal, c'est la Volonté tendant au bien ». *Hist. de la philosophie européenne*. N'oublions pas que l'idéal et le bien de la morale de Kant sont dans l'homme lui-même.

fondée sur l'idée de bonheur. S'il en était ainsi, il ne serait pas moral de s'encourager dans la pratique du bien par l'espoir d'une récompense, si honorable fût-elle, telle par exemple que l'estime de ses concitoyens. Mais le bon sens proteste contre cette prétention. Ce qui est vrai, c'est que l'amour de l'honnête, du devoir, et par conséquent de Dieu même qui est le soutien de tout l'ordre moral, doit être le mobile suprême, le dernier pourquoi de la conduite vertueuse. Mais celle-ci peut s'inspirer encore de tout motif raisonnable subordonné au premier : tel est le plaisir qu'on trouve souvent dans la pratique même du bien ; telle est la juste récompense que Dieu ou les hommes y ont attachée en ce monde ou en l'autre. La morale préconisée par Kant a plus d'un trait de ressemblance avec celle du stoïcisme : elle n'est pas humaine ; elle est orgueilleuse et impraticable, et nul ne s'y tient.

Au reste, Kant ne dit pas avec les stoïciens que la vertu et le bonheur ne font qu'un ou qu'il sont inséparables : il affirme seulement que le divorce entre la vertu et le bonheur, trop fréquent en ce monde, cessera dans un monde meilleur. Il faut lui savoir gré aussi d'avoir très bien dit que c'est par la moralité que l'homme se relève au-dessus de la nature. Si les espaces célestes où brillent des armées d'étoiles, dont chacune est un monde, écrasent d'abord notre faiblesse, il nous est permis cependant de les dominer à notre tour par la vertu et la sainteté; car la grandeur morale est sans pareille ; et le firmament n'est que l'image du ciel moral que l'homme de bien porte en sa conscience.

518. *Théorie de la liberté.* — La liberté tient

de trop près à la morale pour que nous puissions connaître la morale de Kant sans connaître sa théorie de la liberté. Kant affirme justement que celle-ci est impliquée dans le devoir; mais il ne réussit point à la rendre plausible. Selon lui, en effet, tous les phénomènes, toutes nos représentations de conscience sont soumis à une loi inflexible de déterminisme; mais, comme nous n'aurions pas le droit de conclure des phénomènes aux noumènes, des apparences à la réalité des choses, la liberté peut subsister encore, bien que, dans les faits, elle n'apparaisse pas. La critique de la raison pure établit donc que la liberté est possible; d'autre part, la critique de la raison pratique prononce qu'elle est nécessaire; donc la liberté existe.

Critique. — Mais on voit aussitôt le vice de cette théorie. Comment la liberté existera-t-elle dans le monde des noumènes, si elle n'a aucune part dans le monde des phénomènes et des actes intimes de la conscience? Une liberté sans effet est une liberté nulle. En vain Kant suppose que la série infrangible des phénomènes se déroule tout entière en vertu d'un acte libre, simple et unique, accompli en dehors du temps, dans l'*intemporel* ou l'éternel. Cette liberté, si elle existe, n'est plus la nôtre. Cet acte libre radical qui déciderait de toute la vie, supprime la liberté humaine au lieu de l'expliquer. Car si l'homme est libre à l'origine, il ne l'est plus aujourd'hui, dans le cours de la vie; s'il est libre dans l'intemporel ou l'éternité, il ne l'est plus dans le temps. Remarquons, en outre, qu'en plaçant l'homme-noumène dans l'intemporel ou l'éternité, Kant invite ses successeurs à confondre l'essence de l'homme avec la divinité. Ils

tomberont, en effet, dans cette erreur (1). Si Kant veut dire simplement, sans confondre l'homme avec Dieu, qu'un acte originel libre décide de toute la vie, il fait cause commune avec ceux des déterministes qui prétendront que la conduite de l'homme découle fatalement d'un certain caractère une fois formé ou de certaines habitudes acquises.

Une autre explication du libre arbitre donnée par Kant ne vaut pas mieux. Ailleurs, en effet, il paraît le faire consister dans l'*autonomie de la raison*. L'homme serait affranchi par sa raison en ce sens qu'il ne serait libre qu'autant qu'il se conduirait d'une manière raisonnable. Mais c'est confondre la liberté en général avec la liberté du bien ; c'est encore (et cette seconde erreur est plus grave) refuser de regarder comme libres les actes coupables. Nous retrouvons ainsi l'erreur vers laquelle penchait Socrate, lorsqu'il attribuait tout acte coupable à la pure ignorance. La vérité est que l'acte coupable est à la fois un acte d'ignorance et un acte de connaissance (l'une et l'autre imparfaites), un acte de servitude et un acte de liberté.

519. *Critique du jugement*. — Entre la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*, Kant place la *Critique du jugement*, bien

(1) M. Weber le constate en même temps que l'imprévoyance de Kant sur ce point si important : « Fichte sera donc conséquent en déduisant des prémisses kantiennes la doctrine du *Moi* absolu. Quant à notre philosophe, il semble si peu se douter de cette conclusion logique de sa théorie, qu'il postule, toujours au nom de la raison pratique, l'immortalité individuelle, comme condition nécessaire de la solution du problème moral, et l'existence d'un Dieu distinct du moi intelligible, comme garantie suprême de l'ordre moral et du triomphe définitif du bien. » (*Ouvrage cité.*)

que celle-ci n'ait guère de lien essentiel avec les deux autres. Le jugement est *esthétique* ou *téléologique*, c'est-à-dire qu'il a pour objet le *beau* ou les *causes finales*. Parlons de l'un et l'autre.

Le jugement esthétique. — Les scolastiques avaient fort bien dit que le beau est ce qui plaît par la connaissance même. Par là, ils ont marqué nettement que le beau se relie, d'une part, à la vérité, par la connaissance, et d'autre part, au parfait, au bien, à l'utile, puisqu'il plaît. Le beau n'est pas le vrai, ni l'ordre, ni l'utile, ni le bien ; il communique cependant avec toutes ces perfections et les réunit même, à certains égards, sous la forme qui lui est propre. Le bon goût, en effet, n'est pas en désaccord avec le vrai ; il ne va pas au désordre, à l'inutile, au mal. Mais Kant a peut-être contribué à expliquer ces notions, qu'il résume dans les formules suivantes, d'ailleurs laborieuses et obscures : 1° *Le beau est l'objet d'une satisfaction libre de tout intérêt*, c'est-à-dire que nous regardons les choses comme belles sans avoir égard aux considérations d'utilité ou d'intérêt. Ce qui nous plaît dans le beau, c'est de le connaître, non de le posséder comme une chose précieuse ou utile.

2° *Le beau est ce qui plaît universellement sans concept*. — Kant veut dire que les jugements de goût ne s'inspirent pas d'un concept déterminé d'avance, d'une définition ou d'une théorie. Mais ce que demande le goût et ce qui lui suffit, c'est que l'imagination et l'entendement, en s'exerçant librement, s'accordent dans une égale satisfaction. Si l'imagination rencontre une telle variété, et si l'entendement rencontre une telle unité que tous les deux soient satis-

faits de concert, cette harmonie est une preuve que l'objet contemplé est vraiment beau. Le mot *universellement* marque, en outre, que le bon goût ne tient pas au caprice de chacun : il est invariable.

3° *La beauté est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle y est perçue sans représentation de fin*, ou plus simplement : *Le beau est une finalité sans fin*. C'est-à-dire que les parties des choses vraiment belles sont adaptées les unes aux autres et concourent à un même but, sans que pour cela les choses belles doivent trouver leur emploi ou leur usage. En d'autres termes, les choses belles ont essentiellement une finalité interne, mais non une fin externe. Rien d'inutile, en effet, dans les œuvres d'art, destinées d'ailleurs à rester sans usage : une coupe antique, un vase monumental, une épée d'honneur, etc.

4° *Le beau est ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction nécessaire.* — Kant insiste ici sur les caractères de nécessité et d'universalité des jugements du goût. Mais il devrait reconnaître aussi que ces jugements ne sont tels que parce qu'ils supposent une beauté objective et absolue.

Le beau et le sublime. — Essayons encore de dégager ce que Kant a dit de mieux sur ce point. Tandis que le beau implique l'accord agréable de l'imagination et de l'entendement, le sublime implique une sorte de désaccord ou de disproportion entre l'imagination et la raison. De plus, dans le beau il n'y a rien qui n'attire : le sublime, au contraire, peut être effrayant. Le beau peut sourire; mais le sublime est toujours sérieux et même austère. Kant distingue le sublime *mathématique* (celui de la grandeur :

l'océan, le ciel, par ex.) et le sublime *dynamique* (celui de la puissance : le tonnerre, la tempête). Il tâche ensuite d'unir la beauté à la moralité, en disant que la première est le symbole de la seconde. Mais il faut encore ajouter que, dans l'ordre moral, la beauté et la moralité ne font qu'un, si bien que la vertu est à la fois la plus belle et la meilleure des choses. Seulement il faut qu'on accorde que la beauté n'existe pas seulement dans l'ordre sensible : au-dessus des belles formes et des beaux corps il y a de belles pensées, de belles intelligences et surtout de belles âmes. Platon l'avait très bien dit. Mais Kant a eu le mérite de faire plus d'une remarque juste et heureuse. C'est ainsi qu'il a montré la part considérable que les règles de l'art doivent laisser aux caprices, à la fantaisie, à l'imprévu, en un mot à l'idée de liberté.

Le jugement téléologique. — Dans cette seconde partie de la *Critique du jugement*, Kant étudie les fins que paraît se proposer la nature. Rien n'arrive par hasard : autrement les expériences scientifiques ne fourniraient pas de preuves; la nature tout entière n'est qu'un système de fins, suspendues à une fin générale et dernière, que la raison pratique nous montre dans la moralité. Dans les êtres organisés, en particulier, rien n'existe en vain; il est donc utile d'y chercher les fins de la nature : on multiplie par là les moyens d'investigation et de découverte. Il suffit qu'on n'abuse pas de cette méthode, féconde par elle-même. Kant admet donc l'emploi judicieux du principe des causes finales. Mais gardons-nous de croire qu'il en admet l'objectivité. Il en est de ce principe comme de celui de causalité, auquel il se rattache et qui, d'après Kant, n'est que la règle de

notre pensée, la loi de notre esprit, mais non la loi des choses. Maintenant comment la morale et quoi que ce soit d'objectif pourra subsister, c'est ce que Kant, nous l'avons vu, ne parvient pas à montrer.

530. *Cosmologie. Métaphysique des mœurs,* etc. — Après l'œuvre critique de Kant, il reste à signaler ses vues sur la cosmologie, la morale et la religion. En cosmologie, il explique les corps par des forces attractives et répulsives remplissant l'espace. C'est donc le dynamisme avec ses difficultés insolubles.

Dans sa *Métaphysique des mœurs*, il distingue d'abord les *devoirs de droit* (qui sont imposés par une loi extérieure : nous les appelons devoirs *positifs*) et les *devoirs de vertu* (imposés directement par la raison et la conscience : nous les appelons devoirs *naturels*).

En ce qui concerne les *devoirs de droit*, Kant établit qu'une action est conforme au droit par cela même qu'elle ne contrarie pas l'accord de la liberté de chacun avec la liberté de tous. De là cette loi : « Agis de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse subsister avec la liberté de tous ». — On peut reprocher à cette théorie de fonder le droit sur la liberté plutôt que sur le devoir et la morale. La liberté est une base souvent contestable et périlleuse. Comment d'ailleurs fonder le droit sur la liberté, qui avant tout est un fait? Au reste, Kant distingue assez bien le droit *naturel* du droit *positif* et reconnaît qu'il appartient, en définitive, au premier de décider du juste et de l'injuste.

Dans le droit naturel, il distingue le droit *inné* et le droit *acquis*. Kant réduit les droits innés à la

liberté individuelle en tant qu'elle peut subsister avec la liberté générale. Ici encore il devrait mettre la liberté sous la protection du devoir. Aux droits acquis se rapportent le droit privé et le droit public. Celui-ci comprend le droit politique, le droit des gens et le droit cosmopolitique. Kant renferme le droit de guerre en d'étroites limites, et assigne comme idéal à poursuivre par les Etats celui d'une paix universelle et perpétuelle.

La réserve la plus grave à faire concerne l'origine du pouvoir social. A l'exemple de Rousseau, Kant le fait dériver de la liberté de tous ou du contrat censé formé par les membres de la société. Mais il est évident que les individus ne peuvent créer et se conférer mutuellement un pouvoir les uns sur les autres. Tout pouvoir social vient du premier Auteur de la société par l'élection ou d'autres moyens justes.

En ce qui concerne les *devoirs de vertu*, Kant n'a pas fait leur part au dévouement et à la charité. Celle-ci, il est vrai, est surnaturelle ; mais il y a des élans de piété filiale et de générosité qui relèvent de la morale naturelle et en sont les meilleurs fruits. On comprendra mieux l'insuffisance de sa morale, si l'on songe qu'il omet tous les devoirs directs envers Dieu ; ce qui équivaut à la négation du culte.

Religion. — On voit déjà par là que les vues de Kant sur la religion sont des plus erronées. Toute la religion consisterait, selon lui, dans les devoirs d'honnêteté et de justice envers le prochain et envers soi-même. La religion ne serait qu'une morale, et une morale allégée de tous les devoirs directs envers Dieu. Cette religion serait sans dogmes. Notons que,

dans la philosophie de Kant, on peut démontrer les attributs moraux de Dieu, mais non les attributs métaphysiques. A ses yeux, le christianisme lui-même est sans valeur dogmatique : il se réduit à des préceptes admirables de conduite. — Mais il est évident que la morale chrétienne s'évanouit sans les dogmes qui la portent ; il est clair aussi que les devoirs envers le prochain et envers soi-même sont bien compromis si l'on supprime les devoirs de piété et de religion. Au fond, Kant est rationaliste, comme Voltaire et Rousseau. Il n'admet pas la révélation, bien qu'il n'en conteste pas l'absolue possibilité. Il s'en est expliqué, après la mort de Frédéric-Guillaume II, à qui il avait promis de suspendre ses critiques. Délié de sa promesse, il traita des rapports de la philosophie et de la théologie et sacrifia celle-ci à l'autre. D'après Kant, toute religion s'efface devant une morale purement humaine, fondée sur la raison praque. Toute faute est purement philosophique. C'est la morale indépendante. On reconnaît aussi dans ces vues de Kant le rationalisme et le scepticisme de l'école de Tubingue, qui élimine du christianisme tout élément surnaturel et dogmatique.

521. **Conclusion.** — En résumé, Kant a rajeuni et systématisé d'une façon redoutable de vieilles erreurs. Ajoutons que sa philosophie exprimait l'état d'esprit d'un grand nombre à la fin du XVIIIe siècle. De là son succès immense. Le criticisme se produisait donc en son temps, et il était gros de tous les systèmes qui allaient lui succéder et souvent se dévorer entre eux. Ses affinités avec toutes les erreurs contemporaines sont indéniables. Comme les positivistes d'aujourd'hui, Kant pense que la raison spéculative

ne peut atteindre l'essence des choses ; comme les matérialistes, il suppose que la matière pourrait être le sujet de la pensée ; comme les idéalistes, il ramène l'espace réel à une pure forme du sujet pensant, si bien que son système est devenu l'*idéalisme subjectif* ou *transcendantal* ; avec les sceptiques, il fait de mortelles concessions à l'esprit de doute; avant Renan, il pense que la métaphysique ne peut pas prouver que Dieu soit autre chose qu'une idée, et, comme d'autre part il prétend que le monde en soi nous échappe, il laisse la porte ouverte à toutes les hypothèses du monisme et du panthéisme.

Lui aussi a soulevé le problème de la certitude ; il l'a agité d'une façon puissante, mais sans le résoudre. Il n'a fait que l'obscurcir, entassant des difficultés nouvelles, qui l'ont écrasé et qui écraseront les esprits moins forts et non moins téméraires que le sien. Descartes avait été aussi hardi, mais plus heureux : son succès fut plus durable. Kant a évoqué peut-être plus d'idées ; mais, sauf quelques points accessoires à la philosophie, il n'a pas su les éclaircir, ni encore moins les ordonner. Ses analyses sont laborieuses, plus obscures que profondes; dans toute sa philosophie, étroite et artificielle, règne un esprit systématique. Au lieu de résoudre les difficultés particulières qui préoccupaient les penseurs de son temps, il les aggrave et succombe à son tour: il n'en triomphe jamais qu'en apparence. Il exagère étrangement l'hypothèse des idées innées de Leibniz, au lieu de poursuivre les corrections indiquées par Leibniz lui-même ; il se crée un monde subjectif, idéal et phénoménal, dont il ne réussit pas à sortir d'une façon légitime ; au lieu d'une philosophie solide, toujours en contact avec le

monde réel, il ne crée qu'un mécanisme fort compliqué et qui travaille à vide. Il se propose de trouver un moyen terme entre le dogmatisme exagéré et le scepticisme, entre le réalisme et l'idéalisme, et il tombe aussitôt dans l'un des extrêmes. Il se flattait de fonder la philosophie sur des bases nouvelles, inébranlables; or jamais la philosophie n'a été en proie à plus d'erreurs et de contradictions que depuis l'avènement du criticisme.

Une dernière critique explique les précédentes, et y ajoute encore. Kant s'est créé un langage compliqué et obscur, qui donne à ses conceptions une apparence de profondeur, qu'elles n'ont pas toujours, et les soustrait à la critique du bon sens et des penseurs peu soucieux de s'attarder dans la lecture de ses ouvrages. Mais, loin de créer un préjugé en faveur de ses théories, cette nouveauté de langage doit les rendre suspectes. Il est vrai que la philosophie a droit à un langage qui lui soit propre. Mais, étant fondée directement sur la raison naturelle et s'adressant à tous, elle doit accepter la langue commune, tout en l'adaptant à l'expression de pensées plus hautes. Ainsi l'ont compris Socrate, Platon, Aristote et les meilleurs scolastiques : ils ont choisi, dans la langue de tous, ces mots si simples et si féconds d'*acte*, de *puissance*, de *forme*, etc., qu'ils ont appliqués à des concepts supérieurs mais analogues aux concepts vulgaires. Aussi le langage philosophique de ces grands esprits, après deux mille ans, n'a pas changé, au fond, et n'a pas vieilli, en passant du latin au grec et du grec au français ; surtout il n'a rien perdu de sa clarté. S'il parut démodé au temps de la décadence, cela tient à l'insuffisance de ceux qui l'ont parlé. Mais il ne saurait dé-

pouiller ses caractères essentiels d'universalité, de jeunesse et de clarté. Or la langue philosophique de Kant est obscure, particulière au système et à l'auteur. Si du moins les disciples de Kant s'y étaient tenus, on pourrait tenter de la justifier ; mais les disciples ont pris souvent les mêmes libertés que le maître. Déjà Kant, à la fin de sa carrière, déclarait ne pas comprendre les objections que tels d'entre eux lui adressaient : que n'aurait-il pas dit un peu plus tard ?

522. **Successeurs de Kant : Fichte** (1762-1814). — Les plus célèbres des successeurs de Kant sont : Fichte, Schelling, Hégel ; mais ces derniers appartiennent au XIXe siècle. Chacun d'eux fit subir au kantisme des transformations essentielles que nous devons signaler.

Fichte naquit au village de Rammenau (Haute-Lusace), d'une famille modeste ; son père descendait d'un sous-officier suédois qui s'était fixé dans le pays après la guerre de Trente ans. Dans son enfance, il montra un caractère sérieux et rêveur. Interné dans un collège à l'âge de 13 ans et victime des mauvais traitements d'un de ses camarades, il s'enfuit pour aller vivre dans quelque île déserte à la façon de Robinson, dont les aventures avaient séduit sa jeune imagination. Mais le souvenir de sa mère le ramena au collège ; il y sut mieux vaincre les difficultés et s'appliqua au travail. Grâce au même protecteur qui lui avait donné les moyens de commencer ses études, il put les continuer. Initié à la philosophie, il se passionna pour le problème de la liberté et embrassa d'abord le déterminisme ; mais il revint à la cause de la liberté, dont il avait un vif sentiment, et en fit même la base de sa philosophie. L'*Ethique* de Spinosa exerça sur

lui une grande influence. Il goûta mieux encore la *Critique de la raison pratique*. Ayant perdu son protecteur, il dut subir de grandes privations qui trempèrent son caractère. Nous le voyons d'abord précepteur en Suisse, à Zurich (1788), puis en Pologne, où il ne tarda pas à déplaire à cause de son mauvais accent français et de son esprit d'indépendance. Grâce à la recommandation de Kant, qu'il visita à Kœnigsberg et qu'il gagna, paraît-il, en lui soumettant son *Essai d'une critique de toute révélation*, il obtint un nouveau préceptorat. L'heure du succès sonna enfin. Son *Essai*, publié d'abord sous le couvert de l'anonyme, fut bien accueilli et attribué à Kant lui-même. En 1794 il devenait professeur à Iéna. Il y publia les bases de son système et ses *Leçons sur la mission du savant*. De même que Kant, il était favorable aux idées de la Révolution. Accusé d'athéisme, il fut banni des Etats saxons et se réfugia à Berlin (1799), où il ouvrit des cours libres et continua à publier ses ouvrages. Après la bataille d'Iéna (1806), il se retira à Kœnigsberg, puis à Copenhague et ne rentra qu'après la paix de Tilsitt. Chargé alors de rédiger un plan d'organisation de l'Université de Berlin, il fit adopter une partie de ses idées, y professa et la dirigea même comme recteur pendant deux ans. Déjà dans ses *Discours à la nation allemande* prononcés quelquefois au bruit du tambour français, il avait contribué à soulever l'Allemagne contre la domination française. Cependant son patriotisme était assez éclairé pour qu'il empêchât un peu plus tard le massacre en trahison de la garnison française de Berlin. Il mourut peu de temps après, dans l'épidémie qui fut la suite de la guerre.

Ses principaux ouvrages sont, avec l'*Essai* et les *Leçons* déjà cités : la *Doctrine de la science*, intitulée encore *Science de la connaissance*, où se trouve exposé son système ; la *Destination de l'homme;* la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (1806), sorte d'ouvrage mystique.

523. **Doctrine de Fichte. Idéalisme subjectif. Critique.** — Kant s'était arrêté devant le *noumène* ou la *chose en soi* et avait refusé à la métaphysique le droit d'y pénétrer. Mais ses successeurs n'imitèrent pas cette réserve et ce scepticisme : leur audace dogmatique fut sans bornes. Fichte, le premier, estimant que le kantisme manque d'une base suffisante, cherche le principe absolu de toute science. D'après lui, en effet, la science humaine, qui est une, doit dériver tout entière d'un seul principe, absolu, universel, incontestable, qui donne à la science son unité et sa stabilité. Or, ce principe, pense-t-il, n'est autre que le principe d'identité (A = A), en tant qu'il est donné dans la conscience. Fichte croit qu'en formulant ce principe absolu, le moi non seulement perçoit une vérité absolue et prend conscience de son activité intellectuelle, mais encore se pose et s'affirme lui-même absolument et primitivement : *Je suis absolument*, dit-il, *parce que je suis*. — Mais ce point de départ est faux et dangereux : c'est le panthéisme en principe ; c'est l'*égoïsme transcendantal* qui s'affirme. Car si le moi humain, comme le Jéhovah de la Bible, *est parce qu'il est*, il faudra qu'il existe par lui-même et que toute réalité dérive de lui. Voici d'ailleurs comment se développe ce moi absolu déifié.

Après s'être posé (*thèse*) et affirmé lui-même (*affir-*

mation), dans un premier moment, le moi ne tarde pas à être contrarié dans son développement; il se heurte à des obstacles sans nombre, au *non-moi* (le monde, la nature, l'humanité, tout ce qui est extérieur), qui se dresse partout en face de lui. Ce second moment est celui de l'*antithèse*, de la *négation*, auquel succède enfin, le troisième moment, celui de la *synthèse*, de la *limitation* réciproque et de l'accord, c'est-à-dire que le moi et le non-moi s'harmonisent, se concilient : de là l'ordre, la loi et la morale.

Critique. — Avant de pousser plus loin, achevons la critique de ce qui précède.

Il est faux qu'il y ait un premier principe de nos connaissances en ce sens que tous les autres en dériveraient comme de simples conclusions. Mais il y a plusieurs vérités premières, indémontrables les unes par les autres. Il est fort dangereux de vouloir faire dériver toute science d'un seul principe ; car si ce principe est de *raison pure*, on verse dans l'idéalisme et le panthéisme ; et s'il est d'*expérience*, on verse dans l'empirisme. A l'origine de toute science il y a des faits et des principes de raison ; or ni les faits ne dérivent de ces principes, ni ces principes ne dérivent de ces faits (1).

En particulier, le principe d'identité (A = A) qui est absolu, et, en ce sens, éternel, primitif, ne dérive pas d'un fait de conscience. Il est absurde de substituer ici le moi et la raison à l'objet de celle-ci et de dire, en définitive, avec Fichte, que *le moi est absolu, primitif, parce qu'il a conscience de percevoir l'absolu.* Autant vaudrait dire que le tableau d'un monu-

(1) Voir *Traité de phil. scol.* Logique des principes.

ment indestructible est par cela même indestructible. L'idée de l'absolu est en moi, mais l'absolu n'y est pas ; et l'idée, en tant qu'elle est une perfection du moi, est périssable avec lui. De ce que j'ai la conscience de percevoir une vérité absolue, il ne s'ensuit pas que mon moi soit absolu : je puis seulement conclure qu'il y a un Dieu, seul premier principe suffisant de la vérité absolue que je perçois. Sans doute la science humaine est absolue ; l'homme, né de la veille, atteint ce qui ne passe point. Mais ce n'est pas précisément par la conscience qu'il atteint cet objet : autrement il faudrait dire que l'éternel fait partie de lui-même, comme semblent le dire tels philosophes contemporains. Non, l'homme n'a pas conscience de l'infini : il n'en a que la science. C'est par notre raison et par l'évidence que nous atteignons l'absolu. Bref, la conscience n'est point un critérium suprême et universel. Et ainsi l'*idéalisme* subjectif de Fichte se trouve réfuté.

Ajoutons encore une remarque sur l'unité de la science. Il est vrai que la science humaine est une, et il faut maintenir cette unité contre ceux qui la révoqueraient en doute. Sans doute Dieu seul voit toute vérité par un seul principe, qui est sa propre essence ; mais la science humaine, quoique inférieure, n'est pas dépourvue cependant de toute unité. Et d'abord on peut dire qu'il n'y a pas de vérité contre la vérité ; toutes les vérités s'accordent et, sous ce rapport, la vérité est une ; de même aussi la science. Ensuite toutes les sciences se ramènent à la philosophie, qui est leur principe et leur conclusion ; or la philosophie est une par cela que tous les premiers principes de logique, de métaphysique, de morale, sur lesquels elle s'appuie

sont impliqués les uns dans les autres et s'imposent à l'esprit avec une même évidence, si bien qu'on ne peut en nier formellement un seul, sans les ébranler tous. De plus il en est un qui domine de quelque manière tous les autres, bien qu'il ne les démontre pas positivement : c'est le principe de contradiction, qui résulte des idées mêmes et primitives d'*être* et de *non-être*.

524. **Autres idées de Fichte.** — En théodicée, il nie la *personnalité* et même, chose incroyable, la *substantialité* divines, comme incompatibles avec l'infinité. Il prétend que si Dieu était substantiel il serait doué des attributs de la sensibilité et sujet à l'espace et au temps. Etrange affirmation, qui accuse, selon la remarque de Gonzalez, une grande insuffisance métaphysique. La conclusion naturelle de pareilles erreurs est qu'il n'y a pas d'autre réalité que ce *moi* dont Fichte a raconté le développement, et que la divinité se confond avec l'idée que nous pouvons en avoir. La doctrine de Fichte est donc athée.

En morale, il distingue le moi pur du moi phénoménal, empirique. Celui-ci est moral dans la mesure où il obéit au premier, qui est à lui-même sa propre loi. A l'exemple de Kant, il accorde une grande importance à la liberté et à la volonté ; sous ce rapport, il sert de transition entre Kant et Schopenhauer. Il va jusqu'à regarder le corps comme produit ou constitué par la volonté. En droit et en politique, il reproduit à peu près les idées de Kant : il fonde le droit sur la liberté, et le pouvoir social sur une sorte de contrat. Il regarde la forme républicaine comme la plus rationnelle ; mais il admet comme bonne toute autre forme

qui favorise le progrès. Il exclut la peine de mort et loue le système pénitentiaire.

Remarquons encore ses vues sur l'histoire de l'humanité. Il distingue cinq âges ou étapes : 1° l'âge d'innocence ; 2° l'âge d'autorité et de péché ; 3° l'âge de corruption ; 4° l'âge de la science ; 5° l'âge de la réhabilitation. Cette théorie de l'évolution sociale implique l'aveu de la chute originelle, que niait Rousseau. Mais Fichte s'abuse étrangement quand il se persuade que le genre humain sera délivré par la science et les savants. Il se trompe aussi quand il regarde l'Allemagne comme destinée à marcher à la tête de la civilisation : la science allemande a été le principe de la théorie de la force primant le droit, et du militarisme qui pèse sur l'Europe et nous menace d'un retour vers la barbarie.

Ajoutons, en terminant, que Fichte parut vouloir corriger son système. Il se défendit d'être athée et prétendit même qu'il était plutôt *acosmiste*, c'est-à-dire panthéiste à la manière de Spinosa, qui absorbait le monde en Dieu. Dans la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, il professe une sorte de mysticisme, qui rappelle celui du Juif hollandais et des néoplatoniciens.

525. **Disciples de Kant et de Fichte**. — Nous remarquerons les suivants :

Reinhold (1758-1823), né à Vienne, est connu comme commentateur et propagateur du kantisme. Il avait passé une année au noviciat des jésuites de Vienne, quand la Compagnie fut supprimée. Reçu ensuite (1774) chez les barnabites, il y passa huit ans et fut même maître des novices et professeur de philosophie. Malheureusement il se laissa agréger à une

société de libres penseurs et de francs-maçons et s'enfuit à Leipsig (1783). Quelque temps après, il épousait la fille de Wieland, qui l'avait associé à la rédaction du *Mercure*. Il publia dans cette feuille ses *Lettres sur la philosophie de Kant*, qui le firent connaître et parvenir à une chaire de philosophie à Iéna, puis à Kiel (en 1794). Dans ses *Lettres*, Reinhold professe naïvement, pour ainsi dire, le kantisme le plus complet. Kant déclara que son commentateur l'avait bien compris. Cependant, un peu plus tard, Reinhold crut découvrir que le kantisme n'assignait pas à la science un premier principe. Il essaya donc de le compléter; mais ce fut Fichte qui y réussit le mieux au gré du public et de Reinhold lui-même. Là ne se bornèrent pas ses variations. Ayant fait la connaissance de Jacobi, qui était venu s'établir dans le Holstein, il se persuada que la philosophie de Jacobi complétait celle de Fichte, comme celle de Fichte complétait celle de Kant. De cette époque (1799), datent ses *Paradoxes de la dernière philosophie* et ses deux *Lettres* à Lavater et à Fichte. Vers le même temps paraissait la *Logique* de Bardili, qui provoqua dans l'esprit de Reinhold une nouvelle évolution. Il en vint à soutenir que la raison prise en soi était la manifestation de Dieu, le principe de tout savoir et de toute réalité. Il était conduit ainsi, comme plus tard Hégel, à affirmer l'identité du divin et de l'humain, de l'idéal et du réel. Son dernier ouvrage (1820) eut pour titre cette interrogation désolante qui rappelle celle de Pilate : *Qu'est-ce que la vérité ?* (1) Cet exemple

(1) Remarquons encore une sorte de vocabulaire de la philosophie : *Synonymique à l'usage des sciences philosophiques* (1812).

montre combien les esprits furent à la fois émus et désorientés par le kantisme, qui les poussa d'un faux système à l'autre jusqu'au panthéisme. — Reinhold laissa un fils, *Ernest*, professeur à Iéna. Celui-ci a publié la *Vie* et la *Correspondance* de son père, et il est l'auteur d'une *Histoire de la philosophie.*

Krug (1770-1841), né près de Wittemberg, succéda à Kant dans sa chaire de Kœnigsberg. Philosophe populaire et écrivain des plus féconds, il fut amené, par la nature même de son esprit et par la pratique de la vie, à tenter de corriger le scepticisme de Kant. Mais le *synthétisme* qu'il imagina entre l'*idéalisme* et le *réalisme,* n'est qu'un retour assez illogique au sens commun.

Tieftrunk, né près de Rostock (1760), professeur de philosophie à Halle (1792), s'efforça de montrer que le christianisme est conciliable avec le kantisme. Kant le chargea de publier ses *Mélanges*. Tieftrunk les fit précéder d'une *Histoire de l'esprit de Kant*.

Mutschelle (1749-1800), né en Bavière, conseiller ecclésiastique à Freysingen, est l'auteur d'un ouvrage dont le titre indique tout l'esprit : *De la philosophie kantienne* ou *Essai d'une exposition populaire de la philosophie de Kant.*

Schultz (1739-1805), mort à Kœnigsberg, où il professait les mathématiques, fut l'un des premiers partisans de Kant.

Mellin (1755-1820), né à Halle et mort à Magdebourg, a publié de nombreux ouvrages, dont plusieurs sous forme de dictionnaire, qui ont contribué à répandre le kantisme. Citons : *Dictionnaire encyclopédique de la philosophie critique* (6 vol. 1797-1804) ; *Langue technique de la philosophie critique en*

forme de répertoire alphabétique (1798); *Dictionnaire universel de la philosophie* (1805–1807).

Jacob (1759-1827) enseigna la philosophie et l'économie politique à Halle et à Charkow, en Russie. Il propagea le kantisme et en développa quelques parties dans ses nombreux ouvrages : *le Plan d'une encyclopédie de toutes les sciences et de tous les arts* (1800) ; une *Esquisse de la grammaire générale* (1814).

Bendavid (1762-1832), juif né à Breslau, professa le kantisme à Vienne et à Berlin.

Snell. Les deux frères Snell : Christian-Guillaume (1755-1834) et Frédéric-Guillaume Daniel (1761-vers 1730), celui-ci le plus connu, s'inspirèrent aussi dans leurs ouvrages, de la philosophie de Kant.

Schaumann (1768-1821), mort à Giessen, où il enseignait la philosophie depuis 1794, fut l'un des premiers disciples de Kant, et propagea sa doctrine avec ardeur, dans ses nombreux ouvrages.

Erhard Schmid (1761-1812), né dans le duché de Weimar, docteur en médecine, en philosophie et en théologie, défendit avec ardeur et popularisa la philosophie de Kant dans de nombreux ouvrages : *Esquisse de la critique de la raison pure, avec un vocabulaire pour faciliter l'usage des écrits de Kant* (1786-1794) ; *Encyclopédie générale et méthodique des sciences* (1810), etc. — Un autre Schmid (1744-1798), né à Iéna, où il professa longtemps la théologie, s'efforça, dans ses ouvrages, de concilier le christianisme avec la philosophie de Kant.

Born, professeur de philosophie à Leipzig, traduisit en latin les œuvres de Kant (3 vol. 1796-1798) et collabora au *Nouveau Magasin philosophique* consacré au développement du kantisme.

Buhle né (1763) et mort à Brunswick, où il professa la philosophie, après l'avoir professée à Gœttingue et à Moscou, développa la philosophie de Kant dans des ouvrages considérables par l'étendue et l'érudition, mais trop imparfaits à d'autres égards. Citons : *l'Histoire de la philosophie moderne* (6 vol. 1800-1805); *Manuel de l'histoire de la philosophie, avec une bibliographie de cette science* (8 vol. 1796-1804).

Pœlitz (né en 1772) étudia à Leipzig, enseigna à Dresde la morale et l'histoire (1795); à Wittemberg, le droit naturel (1804-1815); à Leipzig, la philosophie et la politique à partir de 1815. Il édita plusieurs ouvrages de Kant, dont il interprétait le système dans le sens d'un scepticisme mitigé, qu'il appela la *neutralité*. Il pensait que la certitude se borne aux faits de conscience. Citons de lui : *la Pédagogie* (2 vol. 1806); *l'Encyclopédie* (2 vol. 1807); *la Politique* (2 vol. 1808).

Beck, né près de Dantzig (1761), professa la philosophie à Halle et à Rostock ; il se distingua comme propagateur du kantisme, qu'il interpréta dans le sens de l'idéalisme.

Baëthius professa le kantisme à Upsal (Suède), au commencement du XIXe s. Ses ouvrages, écrits en latin, ont porté surtout sur l'histoire de la philosophie.

Kinker (né en 1764), poète, philosophe et l'un des meilleurs écrivains de la Hollande, publia un résumé de la philosophie kantienne regardé comme excellent par de Tracy (v. aussi Villers).

Van Hemert (1756-1825). Un autre Hollandais, Van Hemert, fit connaître à ses compatriotes la nouvelle philosophie dans ses *Eléments de la philosophie de Kant* (Amsterdam 1795).

Schad (1758-1830), né près de Bamberg, fut novice chez les bénédictins, d'où il s'enfuit. Il professa à Iéna, à Charkow, à Berlin. Son esprit subit d'abord l'influence de Fichte, puis celle de Schelling. Il est l'auteur d'une *Exposition populaire du système de Fichte et de la théorie religieuse qui en découle* (3 vol. 1800),

Niethammer, né dans le Wurtemberg, professa la philosophie et la théologie à Iéna, exerça diverses fonctions ecclésiastiques à Wurtzbourg et fut appelé ensuite à Munich comme membre du conseil supérieur des études. Il adhéra à la philosophie de Kant, puis à celle de Fichte, avec lequel il publia un *Journal philosophique*.

Fischaber (1779-1829), mort à Stuttgard, où il professa la philosophie et la littérature ancienne, défendit le kantisme pur contre le système de Fichte.

Stœudlin, né à Stuttgard (1761), mort à Gœttingue, où il professa la théologie, adhéra d'abord au rationalisme kantien ; mais il se déclara plus tard pour le supranaturalisme.

526. **Adversaires de Kant.** — Les idées de Kant furent plus ou moins combattues par les auteurs suivants. *Schulze* (1761-1833) naquit en Thuringe et mourut à Gœttingue, où il enseigna. Ses premiers travaux portèrent sur l'histoire de la philosophie. Lorsque le kantisme parut, il le combattit dans un ouvrage anonyme : *Ænésidème*, etc. (1792). Attaqué lui-même par Fichte, il répondit par la *Critique de la philosophie théorique* (2 vol., 1801), où il s'attacha à montrer que la création d'une science ne relevant que d'un principe absolu est chimérique. En rejetant le criticisme, Schulze tomba dans l'exagération con-

traire : il parut fonder la connaissance sur la foi en nos facultés et finit par résoudre le problème de la certitude un peu à la manière de Jacobi. Citons encore de lui : *la Théorie philosophique de la vertu* (1807) ; l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (Gœttingue, 1814-1824).

Maimon (1753-1800) était fils d'un pauvre rabbin polonais ; il fut accueilli à Berlin par Mendelssohn et put se livrer à ses goûts philosophiques. Il est l'auteur d'un *Essai d'une nouvelle Logique* ou *Théorie de la pensée* (1794), qu'il fit suivre des *Lettres de Philalèthe* à *Ænésidème* (pseudonyme de Schulze). Maimon prétendait lui aussi corriger le kantisme ; ses idées peuvent être regardées comme intermédiaires entre celles de Kant et celles de Fichte.

Bouterweck (1776-1828) est un polygraphe, à qui on doit une *Histoire de la poésie et de l'éloquence* (9 vol.). Il professa la philosophie à Gœttingue, où il mourut. Citons son *Traité de la certitude démonstrative* (1799). Il ne parvient pas à écarter le scepticisme kantien ; mais il se réfugie dans une sorte de foi ou de confiance qu'il accorde au témoignage.

Bardili (1761-1806) fut l'un des contradicteurs les plus violents de Kant et aussi de Fichte et de Schelling. Il essaya de ramener la philosophie à une sorte de logique mathématique, qui fait pressentir celle de Hégel.

Hamann (1730-1788), qui se révéla comme écrivain original, s'opposa au kantisme sans se rattacher à aucune école. Né à Kœnigsberg, il étudia quelque temps la théologie, puis le droit, fut précepteur et ensuite commis négociant. Envoyé à Londres, il tomba dans le désordre et, de là, dans la misère. Le remords

et la lecture de la Bible le firent rentrer en lui-même. Revenu à la maison paternelle, il reprit ses études et obtint un petit emploi dans les douanes, qui lui permit de vivre avec sa nombreuse famille. Un admirateur de ses écrits, jeune et riche, lui vint généreusement en aide en 1784 et ses derniers jours furent heureux et honorés.

Hamann vécut dans l'obscurité, mais il fut connu et remarqué des philosophes les plus célèbres de son temps : Kant, Herder, Gœthe, Jacobi. Gœthe comparait ses écrits aux livres sibyllins, que l'on n'ouvrait que pour en tirer des oracles. Hamann a touché à toutes les questions, mais sans en traiter aucune. Ses nombreux opuscules ont, pour la plupart, des titres bizarres : *les Nuées*, *Croisades du philologue*, *Essai d'une sibylle sur le mariage*, etc. Hamann aimait à s'appeler lui-même le *Mage du Nord*. Sa religion, en effet, tournait à une sorte de gnosticisme, qui d'ailleurs s'accommodait assez bien et tour à tour du rationalisme, du scepticisme et du panthéisme. « La raison est sainte, juste et bonne, dit-il dans les *Nuées* ; mais elle ne peut nous donner que le sentiment de notre ignorance. » D'autre part, il rejetait la foi littérale : elle n'était à ses yeux, du moins dans les derniers temps de sa vie, qu'un honteux lamaïsme. Il serait facile de relever dans ses écrits d'autres déclarations clairement panthéistes. Avant Hégel, il admettait l'*identité* ou *coïncidence des extrêmes opposés*, principe qu'il déclarait tenir de Giordano Bruno et préférait à tout le criticisme de Kant. Il croyait pouvoir maintenir cependant la croyance à un Dieu personnel et à une providence particulière ; sa foi paraissait vive et sincère. Cet état d'esprit est

un nouvel exemple de la confusion produite par le rationalisme dans les esprits, en Allemagne, à la fin du XVIIIe siècle.

527. **Philosophie du sentiment : Jacobi** (1743-1819). — Un esprit qui tranche sur tous les précédents et contredit en face l'idéalisme et le scepticisme kantiens, c'est Jacobi, né à Dusseldorf. Protestant de naissance, il s'affilia plus tard à une secte de piétistes, pour mieux échapper aux pièges de l'incrédulité. De bonne heure il s'éprit des vérités morales et religieuses; il éprouvait même, à ce sujet, des saisissements singuliers. C'est ainsi qu'un jour, alors qu'il n'avait que huit ou neuf ans, l'idée de l'éternité le frappa tellement qu'il poussa un grand cri et tomba sans connaissance. Plus tard il parvint à mieux dompter ses terreurs et sut regarder l'absolu en face : « Mais, disait-il en 1787, cette vision est encore venue souvent me surprendre, et j'ai lieu de croire qu'il dépendrait de moi de l'évoquer à mon gré et de me tuer en m'y livrant plusieurs fois de suite ». Jacobi étudia à Genève, où son père, négociant riche et estimé, l'avait envoyé faire son apprentissage commercial. Il y fréquenta le philosophe physicien Lesage et s'y familiarisa avec la langue et la littérature françaises; Rousseau surtout conquit son admiration. Rentré dans son pays, il renonça bientôt aux affaires pour s'adonner à la philosophie et aux lettres. Sa maison de Pempelfort, près Dusseldorf, devint un rendez-vous des esprits les plus distingués. Il se lia avec Wieland, Gœthe, Lessing et prit rang parmi les meilleurs écrivains de l'Allemagne. Son bonheur fut troublé, en 1781, par la mort de sa femme; peu après, il perdait une partie de sa fortune. En 1804, il

fut appelé à l'Académie de Munich, dont il devint président en 1807. En 1801, il avait fait un voyage à Paris.

Les écrits de Jacobi ne sont pas des ouvrages de longue haleine et ne ressemblent en rien à des traités proprement dits. Jacobi était un écrivain passionné et un poète. C'est donc sous les formes les plus diverses (roman, dialogue, lettres), qu'il a exposé ses idées. Il publia d'abord des traductions et des analyses dans le *Mercure* que dirigeait Wieland. Sur le conseil de Gœthe, il entreprit des travaux personnels et fit paraître deux romans philosophiques : *Woldemar* et la *Correspondance d'Alwill*. Le premier, qui seul fut achevé, fut publié de 1779 à 1781, refondu en 1794, et traduit en français en 1796 (2 vol.). En 1785 parurent les *Lettres à Mendelssohn* sur la philosophie de Spinosa. Jacobi s'attache à y montrer que la philosophie spéculative mène au fatalisme et au panthéisme, qui, à ses yeux, ne diffère pas de l'athéisme. L'occasion de cet ouvrage fut une entrevue que Jacobi avait eue avec Lessing peu de temps avant la mort de ce dernier, et dans laquelle Lessing avait professé des idées spinosistes. Dans les ouvrages suivants, qui marquent la seconde période de sa vie, Jacobi s'attaque à la philosophie de Kant et à celle de Fichte, comme il s'était attaqué à celle de Spinosa : *David Hume ou l'idéalisme et le réalisme*, dialogue (1787) ; *Lettre à Fichte* (1799) ; *De l'entreprise du criticisme de rendre la raison raisonnable*, etc. (1801). Parmi ses derniers ouvrages, citons celui qu'il dirigea contre le panthéisme de Schelling : *Des choses humaines* (1811). Quelques préfaces dont il fit précéder la réédition de ses œuvres et sa *Correspondance*, étendue et curieuse, achèvent de faire connaître ses idées.

528. **Idées de Jacobi. Critique.** — Jacobi est le défenseur passionné de la philosophie du bon sens et du sentiment, contre l'idéalisme et le panthéisme. Mais ses propres théories sont insuffisantes. S'il est invincible quand il interprète les croyances naturelles de l'âme, il manque de profondeur quand il s'agit de les justifier et de les rattacher aux premiers principes. C'est ainsi qu'il proclame la vérité objective de la sensation, mais sans analyser la sensation elle-même. Il suppose que l'esprit humain est dépositaire d'un savoir immédiat, qu'il suffit d'interpréter ; mais cette supposition est gratuite et il supprime le problème de l'origine des connaissances au lieu de le résoudre. Sa règle suprême des mœurs est le *sentiment* de l'homme de bien ; mais le sentiment ne se justifie pas lui-même et s'égare souvent. Il assigne pour critérium le jugement naturel de l'homme de sens, une sorte de foi naturelle que n'a pas corrompue la spéculation ; mais la science a d'autres bases. Il s'attaque vivement à toute logique savante, à toute critique approfondie de la connaissance, comme si la logique savante et la critique n'étaient pas de leur nature les auxiliaires de la raison naturelle. Le bon sens n'est pas corrompu par la véritable spéculation philosophique ; elle le fortifie plutôt et l'étend, l'empêche de se prononcer hâtivement sur des objets qu'un savoir réfléchi peut seul atteindre.

C'est parce qu'il se défie outre mesure de la spéculation, que Jacobi attribue à l'*intuition immédiate* ce qui est réservé au raisonnement et à la science. Par exemple il regarde l'existence de Dieu comme une vérité d'intuition, qui frapperait notre esprit, comme le soleil frappe nos yeux. Il en venait là, en se

persuadant qu'il y avait du danger à vouloir démontrer Dieu. Confondant, pour ainsi dire, l'ordre logique avec l'ordre d'existence, il était porté à croire que *déduire* l'existence de Dieu ce serait faire dépendre la divinité d'un principe étranger à elle. En somme, Jacobi exagérait le dogmatisme et, par cette exagération, rouvrait la porte au scepticisme. Aussi y a-t-il quelque affinité entre le kantisme et la philosophie de Jacobi. L'horreur de Jacobi pour la spéculation en général, sous prétexte qu'elle mène au spinosisme ou à quelque autre forme du panthéisme, ressemble à la condamnation portée par Kant contre toute métaphysique qui veut se prononcer sur le fond des choses. L'appel de Jacobi à la foi naturelle, au sentiment moral, à la conscience morale, sur laquelle seule il veut s'appuyer, fait souvenir de celui de Kant à la conscience morale, sur laquelle il fonde la certitude objective. Ces deux philosophies, d'ailleurs si opposées, ont donc des points de contact ; et l'on voit ainsi qu'une erreur n'en corrige jamais une autre sans garder avec elle quelque chose de commun et sans partager, pour ainsi dire, quelque complicité (1).

529. **Disciples de Jacobi.** — Au groupe de Jacobi appartiennent plus ou moins les noms suivants :

Koeppen, ami et disciple de Jacobi, naquit à Lubeck (1775), étudia à Iéna, où il entendit Reinhold et Fichte, fut pasteur à Brême, professa la philosophie à Landshut et à Erlangen. Dans ses nombreux ouvrages, il combattit les idées régnantes de Kant, Fichte, Schelling.

(1) Voir Lévy-Bruhl, *la Philosophie de Jacobi* (1894), pour la biographie surtout et l'exposition philosophique.

Fries, né dans la Saxe prussienne (1773), élevé à l'école des Frères Moraves, étudia à Leipzig et à Iéna, professa à Heidelberg et à Iéna. Comme philosophe, il suivit d'abord Kant, puis Jacobi. Il pensa, avec ce dernier, que les vérités éternelles sont des vérités d'intuition et de sentiment. Il soutint de vives polémiques contre Fichte et Schelling.

Ancillon, né à Berlin (1766) de protestants français émigrés à la suite de la révocation de l'édit de Nantes, fut d'abord ministre protestant comme son père, puis entra dans l'enseignement, devint membre de l'Académie des sciences de Berlin, conseiller d'Etat, secrétaire d'ambassade et ministre des affaires étrangères. Il a écrit sur la théologie, la politique, l'histoire. Son ouvrage principal est le *Tableau des révolutions du système politique depuis le* XVe *siècle*. En philosophie, il professe un éclectisme vague, mais appartient à l'école de Jacobi par la tendance de son esprit. Il accepte le principe du sentiment et fonde la certitude sur une certaine foi naturelle. Citons encore de lui : *Du Médiateur entre les extrêmes*, qui comprend deux parties : *Histoire* et *Politique* (1828).

Weiss (Christian), né près de Leipzig (1744), y enseigna la philosophie. Après avoir varié dans ses opinions, il s'attacha à l'école de Jacobi. Il est l'auteur de nombreux ouvrages.

Weiller (1762-1826), né à Munich d'une famille d'artisans, passa quelque temps chez les bénédictins. Il devint directeur du lycée de Munich, où il avait d'abord (1799) professé la pédagogie, puis conseiller privé et secrétaire de l'Académie des sciences de Munich. Ses nombreux ouvrages portent sur la philosophie, la théologie et la pédagogie. Il n'appartient

qu'avec des réserves à l'école de Jacobi : il ne pense pas que le sentiment et la foi puissent fonder la philosophie ; il y ajoute les principes de la raison. Il fut l'un des plus ardents adversaires de Schelling.

530. **Histoire de la philosophie : Brucker** (1696-1770). — Les historiens de la philosophie les plus remarquables au XVIIIe siècle, en Allemagne, sont : Brucker, Tiedemann et Tennemann.

Brucker, né et mort à Augsbourg, étudia à Iéna et exerça les fonctions de pasteur. Après quelques essais historiques, il publia son grand ouvrage : *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis*, etc. (Leipzig, 1742-44, 5 vol. in-4°). L'abrégé qui en fut fait (1747) resta classique dans les universités allemandes jusqu'aux travaux de Tennemann. Brucker est regardé comme l'un des fondateurs de l'histoire de la philosophie. Son ouvrage est le premier monument complet et remarquable de cette science. Relevant lui-même de l'école de Leibniz et de Wolf, il a pratiqué un sage éclectisme. On a loué généralement son érudition, son impartialité, son sens critique. Mais il n'a pas échappé à tous les défauts auxquels sont exposés les initiateurs. Il aurait pu mieux délimiter son sujet : il fait remonter la philosophie au berceau de l'humanité, la suit chez les barbares, la distingue imparfaitement de la religion, etc. L'ordre est trop strictement chronologique : c'est ainsi qu'il met dans la même période la scolastique et l'école d'Alexandrie. Plusieurs divisions sont trop arbitraires. Il fait connaître les systèmes par le dehors plutôt que par leur développement logique. Bref il a excellé comme compilateur plutôt que comme historien.

Tiedemann (1745-1803) naquit dans le duché de

Brême, étudia à Gœttingue, professa les langues anciennes (1776), puis la philosophie (1786). Eclectique, il combinait d'une manière ingénieuse les doctrines de Locke avec celles de Wolf.

Citons, parmi ses nombreux ouvrages : *Recherches sur l'origine du langage* (1772) ; *Système de la philosophie stoïcienne* (3 vol. 1776) ; quelques écrits contre certaines doctrines de Kant. Ce fut néanmoins sur ses instances que le landgrave de Hesse retira l'édit par lequel il avait interdit l'enseignement du kantisme. Mais l'ouvrage principal de Tiedemann est l'*Esprit de la philosophie spéculative* (6 vol., 1787-1797), véritable histoire de la philosophie. Toutefois, comme le titre même l'indique, l'auteur se borne à l'histoire de la philosophie spéculative ; la partie morale est sévèrement exclue. Mais on peut trouver cette suppression regrettable et injuste. On ne peut juger équitablement et parfaitement ni de la philosophie ni de son histoire, si l'on néglige l'un ou l'autre de leurs éléments essentiels, la spéculation ou la pratique. Il est regrettable aussi que Tiedemann juge les systèmes d'un point de vue étroit, celui de Locke et de la philosophie du XVIIIe siècle. Remarquons aussi qu'il ne fait dater la philosophie que de Thalès, excluant ainsi tout l'Orient. Voici la raison peu concluante qu'il en donne : « L'Orient, dit-il, étant soumis à l'empire de l'imagination et de la poésie, à l'autorité de la religion et des traditions, appartient à l'histoire de la civilisation, mais n'appartient pas à celle de la réflexion philosophique. »

Tennemann (1761-1819). — La gloire de Tiedemann comme historien a été éclipsée par celle de Tennemann, né près d'Erfurt et fils d'un pasteur. Il

professa à Iéna et à Marbourg, où il remplaça Tiedemann. D'abord adversaire de Kant, il devint ensuite son admirateur. Ses premiers travaux portèrent sur les *Doctrines et opinions de l'école socratique touchant l'immortalité de l'âme* et sur le *Système de la philosophie platonicienne*. En 1798, il commença la publication de son *Histoire de la philosophie*, qui compte 11 vol. sans être achevée. Lui-même l'a résumée dans un *Manuel* traduit par Cousin. Tennemann a traduit aussi en allemand les *Essais* de Hume et de Locke et l'*Histoire* de la philosophie de Dégérando.

Ses mérites comme historien de la philosophie sont généralement reconnus. Mais on peut lui reprocher de graves défauts. En se plaçant au point de vue de l'idéalisme subjectif, il s'est rendu incapable de rendre justice à la plupart des autres systèmes. Il va jusqu'à employer le langage aride, obscur et pédantesque de Kant. D'ailleurs il a compris l'étendue de son sujet, qu'il rattache étroitement à l'histoire de l'esprit humain lui-même et de la civilisation; il puise aux sources originales ; il est abondant sans cesser d'être méthodique. Son œuvre s'arrête au XVIIIe siècle, à l'école écossaise. Comme Tiedemann, il omet la philosophie orientale.

531. **Philosophie de l'histoire: Herder** (1744-1803). — Une autre branche importante des sciences philosophiques est la philosophie de l'histoire, qui exige elle aussi de l'érudition et de la critique. Elle fut représentée en Allemagne, au XVIIIe siècle, par Herder. Fils d'un maître d'école de la Prusse orientale, il devint premier prédicateur de la cour de Saxe-Weimar et président du consistoire général. Il

brilla surtout dans les lettres, et son influence fut égale peut-être à celle de Lessing. Mais nous devons le considérer comme philosophe et historien. D'abord disciple ardent de Kant, il se déclara plus tard non moins vivement contre l'auteur des trois *Critiques*. Kant, de son côté, n'avait accueilli qu'avec réserve les théories de son ancien disciple sur la philosophie de l'histoire. Herder publia une réfutation du criticisme dans l'*Entendement et l'expérience, la raison et la langue*, ou *Métacritique*. Dans sa pensée, cet ouvrage devait être comme une protestation du sens commun, de la raison et du langage. Herder y traite de vains fantômes faciles à dissiper les *formes a priori*, les *amphibolies*, les *antinomies* et l'*architectonique* de la raison pure. Il reproche à Kant d'avoir réduit les sens et l'entendement à n'être que de vaines formes. Il dit que la philosophie critique est la honte de la nation et qu'elle tend à corrompre également l'esprit et la langue.

A l'idéalisme plus ou moins sceptique de Kant, il préfère un réalisme rationnel, tel qu'il croit le voir par exemple dans le spinosisme. Herder, en effet, défend ce dernier système, tombé dans l'oubli, ou plutôt il s'applique à l'interpréter d'une manière favorable. Selon lui, il suffit d'adoucir ou de bien entendre les expressions de Spinosa pour l'absoudre d'athéisme et de panthéisme. Il tente ainsi d'amender ou de ramener à un sens correct des expressions comme celles-ci : Les êtres sont des modifications de Dieu — Dieu est la cause immanente des choses — Tout arrive nécessairement. Mais c'est forcer leur sens que de ramener ces propositions aux suivantes, par exemples : Dieu seul a l'être par essence — Tout

existe en lui — Tout arrive infailliblement au regard de la prescience divine.

Ce n'est pas dans ce domaine spéculatif qu'il est intéressant de suivre Herder et où il se révèle le mieux. Ce qui l'attire et le captive, c'est la réalité sensible et vivante. De là son ouvrage capital : *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-7); de là aussi les *Regards dans l'avenir de l'humanité*, ouvrage qui parut plus tard (1793-7). Les *Idées* sont comme la continuation de la *Science nouvelle* de Vico (v. le chap. suivant). Ces paroles de la Préface livrent déjà le dessein et la méthode de l'auteur : « Tout a sa philosophie, dit Herder : pourquoi l'histoire n'aurait-elle pas la sienne ? Celui qui a tout ordonné dans la nature, de telle sorte qu'une même sagesse, une même bonté, une même puissance règnent partout, depuis le système de l'univers jusqu'au tissu de la toile d'araignée, aurait-il abdiqué sa sagesse et sa bonté dans le gouvernement des destinées générales de l'humanité, et là seulement procéderait-il sans plan, sans dessein ? Ce plan existe, et c'est un devoir de chercher à le comprendre, quelque difficile qu'il soit de suivre les traces de la pensée divine. Quelle est la place que l'humanité occupe dans le système de la création, et quelle est sa destination finale ? A cette question l'auteur cherchera la réponse non dans les abstractions de la méthaphysique, mais dans l'expérience et les analogies de la nature : heureux s'il pouvait communiquer à un seul de ses lecteurs la douce impression qu'a produite sur lui la sagesse du Créateur ! » — On ne peut mieux dire, si ce n'est que Herder se trompe quand il se flatte de saisir le plan du Créateur au moyen seulement de

l'expérience et des analogies de la nature. La métaphysique est encore nécessaire. Au surplus, il faut s'éclairer de la foi et de la plus pure théologie, puisque la destinée de l'homme est surnaturelle et que le divin se mêlé à l'humain dans toute l'histoire. Herder lui-même fera plus d'un appel à ces principes supérieurs. Aussi son œuvre, quoiqu'elle pèche par la base, contient des idées remarquables. En voici quelques-unes :

L'humanité forme, pour ainsi dire, un corps organique. Elle occupe le sommet dans cette série ascendante de formes et de puissances dont se compose la création terrestre. Parmi les êtres sensibles, l'homme a la plus grande sphère d'activité. Celle-ci est physique et morale ; l'homme est sur la terre l'image de Dieu. Ses organes ne sont que l'instrument dont se sert son intelligence, qui est antérieure à l'organisme et qui lui survivra. Elle a plus de virtualité, en effet, qu'elle n'en peut réaliser sur la terre : celle-ci n'est donc qu'un séjour provisoire. L'humanité présente est dans une période de transition : c'est un bouton de fleur qui doit éclore ailleurs. Le règne de la justice et de la raison parmi les hommes, voilà le but que se propose la Providence : elle ne se lasse pas de le poursuivre en gouvernant le monde. La civilisation véritable est donc la fin de l'homme : c'est vers elle que marche toujours l'humanité, malgré ses détours. Cette civilisation est inséparable du christianisme, qui a pour but de réunir tous les peuples, de les perfectionner pour ce monde et pour l'autre.

A la lumière de ces principes, Herder essaie d'interpréter l'histoire, d'expliquer le passé et de prévoir l'avenir. Celui-ci dépend en partie des esprits les

plus élevés : l'homme peut améliorer sa destinée par la raison armée de la puissance. Cette raison affranchie est personnifiée par Prométhée délivré de ses fers. Le but de l'activité humaine est à la fois en ce monde et dans un autre. Herder ne veut pas qu'on reporte toute la fin de l'humanité dans ce dernier. En 1794, il espérait qu'un nouveau Charlemagne viendrait compléter l'œuvre du premier; il prédisait la chute des Etats de l'Europe ou du moins leur transformation. Ajoutons enfin qu'il ne sacrifiait pas les individualités à l'espèce humaine, comme l'a fait Hégel; outre l'immortalité historique, il attendait une immortalité véritable, mais qu'il demandait à une sorte de métempsycose.

Critique. — Sans revenir sur les réserves déjà faites, on ne voit pas que cette philosophie de l'histoire résulte toujours des principes et de la méthode de l'auteur. Il ne paraît pas ensuite que l'humanité soit en progrès constant, ni surtout qu'elle le soit en vertu de ses seules forces naturelles. Des périodes de décadence alternent avec des périodes de prospérité. Si la science progresse, la moralité oscille ou reste stationnaire. Il n'est pas sûr qu'on voie autant de génie et de caractère, autant d'héroïsme et de sainteté que dans les siècles passés. Or c'est là que se mesure la civilisation véritable, plutôt qu'à l'éclat extérieur que jette le progrès de l'industrie et des sciences de la nature.

532. **La philosophie et les lettres :** *Schiller* et *Gœthe.* — Nous pouvons donner une place à ces deux hommes, dont se glorifient les lettres allemandes. Ils appartiennent à la philosophie par les pensées les plus élevées dont ils s'inspirent.

Schiller (1759-1805), l'auteur de la fameuse tragédie de *Guillaume Tell* (1804) et de tant de poésies populaires, est le chef de l'école romantique, en Allemagne. Il naquit à Marbach et vit sa vocation littéraire longtemps contrariée. Curieux de philosophie, il l'étudia et adhéra d'abord à une sorte d'éclectisme imité de Leibniz et de Wolf. Mais, lorsque parut la philosophie de Kant, il s'en éprit, en ce qui concerne l'esthétique et la morale : il parut même substituer la première à la seconde. Cette exagération a été renouvelée en France par ceux qui paraissent vouloir confondre la conduite *vertueuse* avec la conduite *belle* et définir la première par la seconde, c'est-à-dire le *bien* par le *beau*. — Mais il faut dire seulement que la vertu est la suprême beauté, la beauté morale, et que c'est en elle que se rencontrent par leurs sommets le beau et le bien. A tous les autres degrés, où le beau et le bien peuvent paraître en opposition, le beau doit se subordonner au bien moral comme à sa fin dernière.

Comme poète et comme philosophe, Schiller est un idéaliste passionné. C'est de là que son génie tire sa principale force; c'est par là qu'il s'est emparé de l'esprit de ses contemporains et surtout de l'âme de la jeunesse : « Là où je découvre un corps, dit-il, je pressens un esprit; là où je remarque un mouvement, je devine une pensée ». Mais cet idéalisme enflammé aboutit au naturalisme et au panthéisme, comme celui de la plupart des successeurs de Kant : « La nature, continue Schiller, est un Dieu divisé à l'infini ».

Parmi celles de ses œuvres où l'on peut le mieux retrouver ses idées philosophiques on peut citer : *Théosophie de Julius*, œuvre de jeunesse; *Lettres*

philosophiques de Jules et de Raphaël (1786-9); *les Artistes* (1789), poème philosophique; *Lettres sur l'éducation esthétique du genre humain* (1793-5); *du Beau et du sublime* (1795); *l'Idéal et la vie* (1795), poème qui marque, pour ainsi dire, le retour de Schiller à la poésie et la fin de ses écrits philosophiques (1).

Gœthe (1749-1832), le plus grand poète de l'Allemagne, naquit à Francfort-sur-le-Mein. Son père, riche conseiller impérial, l'envoya étudier à Leipzig et à Strasbourg. Les ouvrages de Lessing, les entretiens de Herder exercèrent sur lui une grande influence. Il s'établit en 1775 à Weimar, où l'appelait l'amitié du duc Charles-Auguste. En 1786 et les années suivantes, il voyagea en Italie. Pendant les guerres de la Révolution, insensible pour ainsi dire aux événements qui se précipitaient, il était tout entier aux drames et aux créations de sa propre pensée. En 1794, il se lia d'étroite amitié avec Schiller, dans lequel il perdit dix ans plus tard et prématurément « la moitié de lui-même », et cette amitié féconda son génie. Sa réputation littéraire établie de bonne heure ne cessa de grandir, pendant que ses œuvres se multipliaient. Citons le fameux roman : *les Souffrances de Werther* (1773), ouvrage éloquent comme toutes les passions et non moins malfaisant; *Faust*, son œuvre capitale, longue tragédie philosophique et religieuse, commencée en 1790 et terminée beaucoup plus tard, reprise et achevée en 1831. Alors Faust est devenu vieux; il ne songe, après tous ses égarements, qu'à se

(1) V. Fréd. Montargis, *l'Esthétique de Schiller* (1892). L'auteur prétend que « Schiller n'a été poète et grand poète que parce qu'il a été philosophe ».

rendre utile ; il est pardonné et enlevé au ciel par les anges. Dans les derniers temps de sa vie, Gœthe suivait avec passion les débats de Cuvier et de Geoffroy Saint-Hilaire à l'Académie des sciences, sur la question du transformisme. Cette hypothèse lui plaisait, et il a même le premier fait certains rapprochements qui tendraient à la justifier. On cite souvent le mot ou plutôt le cri, qui fut, paraît-il, le dernier qu'il jeta : « De la lumière ! »

Il ne peut être question de chercher dans Gœthe un système philosophique ; mais l'on peut se demander à quelles idées dominantes obéissait cet esprit merveilleusement doué, qui passa tant d'années au milieu de l'admiration universelle et dont la gloire ne paraît pas encore avoir diminué. Sa philosophie fut une sorte de naturalisme ondoyant et de panthéisme équivoque. Gœthe a pu se mouvoir dans cette vaste erreur, qui admet tant de formes diverses, et il ne paraît pas qu'il en soit jamais sorti. Il ne se réclame d'aucune école, n'accorde de crédit à aucun maître, mais il se défie de tous et ne se fonde que sur sa libre raison : à cet égard il est rationaliste. Il reprochait à Schiller de s'être mis sous le joug de Kant. Il veut que chacun philosophe à sa manière et que la philosophie soit l'expression même de sa vie. — Et il est évident, en effet, que la philosophie a un caractère plus personnel que toute autre science ; mais il est non moins évident qu'elle doit encore mieux diriger la vie qu'elle ne l'exprime. Or la philosophie de Gœthe fut plutôt la résultante de sa vie elle-même, et celle-ci n'eut pas d'autre maîtresse en définitive que la nature et le milieu où elle s'écoula. Gœthe fit partie dans sa jeunesse et au sein de sa famille d'une petite société composée

de personnes piétistes, mystiques et superstitieuses jusqu'à la sorcellerie. Cette société, en particulier la mystique Mlle de Klettenberg, ne fut pas sans influence sur la tournure que prit plus tard son esprit. On s'explique mieux ainsi le caractère de *Faust*. Gœthe fut initié à la chimie en cherchant comme un alchimiste du moyen âge la pierre philosophale. Lorsqu'il eut étudié le droit et pris ses grades à Strasbourg, il se lia avec Lavater, qui lui en imposait beaucoup, sans lui faire pourtant partager toutes ses idées. Il se sépara de Lavater vers 1775 et tenta de s'entendre avec les Frères Moraves. Jusque-là l'illuminisme et le scepticisme s'étaient disputé son esprit. C'est alors que la lecture de l'*Ethique* de Spinosa le captiva et lui insinua le panthéisme. De ses relations avec Jacobi naquit une vive sympathie, mais il n'en suivit pas moins une voie bien différente : le sentiment qui retenait Jacobi dans les vérités traditionnelles, poussait Gœthe vers les rêveries d'un panthéisme mystique et naturaliste. Toutefois cet « adorateur du soleil » ne fut pas un impie militant, lui qui disait à Eckermann : « Quels que soient les progrès de la culture intellectuelle, quelques développements que prennent les sciences naturelles en étendue et en profondeur, et en quelques proportions que s'agrandisse l'esprit humain, il ne dépassera jamais la hauteur et la culture morale du christianisme, tel qu'il brille et resplendit dans l'Evangile. » N'oublions pas non plus que *Faust* se termine par un magnifique cantique à la Vierge.

En somme, Gœthe a pratiqué ce qu'il recommandait lui-même : il pris dans tous les systèmes et auprès de ses contemporains ce qui convenait à ses goûts et attirait sa curiosité. Et c'est ainsi que sa phi-

losophie a exprimé sa vie plutôt qu'elle ne l'a dirigée ; sa raison a laissé l'empire aux autres facultés, leur accordant le droit de la conduire et par conséquent de l'égarer (1).

(1) V. Caro, *Philosophie de Gœthe* (1866) ; le Père Baumgartner, *Gœthe. Sein Leben und seine Werke* (1866, 2e éd., 3 vol.)

CHAPITRE XXIV

PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE (*suite et fin*). ITALIE ET ESPAGNE. LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE. — LE MYSTICISME.

---

533. **Philosophie italienne au XVIIIe siècle.** — Les doctrines qui s'étaient répandues en France, en Angleterre et en Allemagne, trouvèrent pour la plupart un écho en Italie et en Espagne. Cependant, d'une manière générale, les Italiens et les Espagnols du XVIIIe siècle ont été plus fidèles à la philosophie traditionnelle que leurs émules des autres pays. C'est aussi en Italie et en Espagne que persévère le mieux l'enseignement de la scolastique. Par contre, c'est hors de ces deux contrées que le faux mysticisme trouve de plus nombreux adeptes. Jamais on ne vit plus de rêveurs et d'illuminés qu'à la veille de la Révolution.

Parmi les philosophes italiens du XVIIIe siècle nous signalerons, avec Vico, le plus célèbre, Muratori, remarquable par son érudition ; Miceli, qui défendit le spiritualisme en Sicile, mais sans se garder assez de l'influence de Spinosa; Genovesi, dont la philosophie s'inspire de Bacon, Descartes, Leibniz, Locke ; Beccaria, dont les ouvrages intéressent la philosophie du droit; Pini et Boscovich, qui se distinguèrent dans les sciences; le cardinal Gerdil, dont le spiritualisme porta l'empreinte du cartésianisme; etc.

534. **Vico** (1668-1744) naquit à Naples, qu'il ne quitta jamais et où il mourut après une longue vie, qu'il faudrait qualifier de malheureuse, si un travail opiniâtre et des épreuves constantes, supportées chrétiennement, sont en ce monde l'opposé du bonheur. Fils d'un pauvre libraire, il fut de bonne heure le soutien de sa nombreuse famille; il passa neuf ans de sa vie comme précepteur des neveux de l'évêque d'Ischia, et quarante ans comme professeur à l'Université de Naples. Malgré son mérite, il ne put obtenir au concours une chaire de droit qui eût amélioré son sort et l'eût peut-être tiré de son obscurité; il mourut d'un ulcère à la gorge, lorsque le roi de Naples, remarquant enfin sa valeur, venait de le nommer son historiographe. Mais ses mérites n'ont été bien reconnus qu'un demi-siècle plus tard en Allemagne, où il fut loué par Gœthe, Wolf et Herder, et en France, où la *Science nouvelle* se répandit également.

La première édition de cet ouvrage parut en 1725; le titre complet en indique assez bien le but et l'objet : *Principes d'une science nouvelle, relative à la nature commune des nations, au moyen desquels on découvre de nouveaux principes du droit naturel des gens*. Une seconde édition parut en 1730; une troisième, avec de grands changements, en 1744. Cette dernière pèche comme la première par une terminologie bizarre et obscure. Mais les défauts de composition qu'on peut lui reprocher, son obscurité, sa concision extrême, ses lacunes, tout est racheté par la vigueur et l'originalité de la pensée.

Vico et le cartésianisme. — Vico avait senti toute l'insuffisance de la méthode cartésienne, qui alors trouvait tant d'admirateurs; et son œuvre en fut,

pour ainsi dire, une éclatante réfutation. Descartes, en effet, n'a voulu connaître et analyser que la nature humaine individuelle : pour lui, l'individu seul existe. De là sa méthode exclusive, toute rationnelle et géométrique. Or c'est contre cette étroitesse de vue que s'élève Vico ; il ne peut souffrir que le penseur dédaigne l'étude de l'histoire et du langage. Pour lui, la vraie science consiste à connaître l'homme dans l'humanité tout entière. Il cherche donc à déterminer les lois de l'existence de celle-ci, l'ordre des révolutions et autres vicissitudes par lesquelles elle a déjà passé et passera jusqu'à la fin des temps. Il fait appel pour cela à toutes les sciences historiques, sciences objectives par excellence, en particulier au droit et à la philologie, qui lui sont mieux connues. On peut le regarder, en effet, comme un des créateurs de la philosophie des langues, ainsi qu'en témoigne son traité *De antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguæ latinæ eruenda* (Naples, 1710). Il s'y attache à fonder la philosophie sociale sur l'analyse du langage.

Nous devons signaler un point cependant où il commet une exagération manifeste : c'est quand il assimile la vérité (*verum*) au fait (*factum*) ; en sorte que pour posséder la vérité il faudrait la créer, la construire pour ainsi dire comme l'architecte qui crée un plan nouveau. Le criterium de la vérité serait donc de l'avoir faite. Mais tout ce qu'on peut lui accorder, c'est que l'esprit, pour posséder la vérité, doit se l'exprimer à lui-même : le maître et le livre ne font que provoquer cette conception. Il ne s'ensuit point cependant que l'homme crée la vérité qu'il découvre. Dieu seul qui est l'auteur des choses, est aussi l'auteur de la vérité.

535. **La science nouvelle.** — Cet ouvrage capital de Vico est divisé en cinq livres. Le premier, qui est consacré à l'étude des principes, et les deux derniers nous intéressent le plus. Selon Vico, l'étude de l'histoire démontre deux choses : l'unité de la nature humaine et de la sagesse qui lui est propre, et l'unité des desseins de la Providence, qui se sert de l'homme. Or il appartient à la philosophie de l'histoire de retrouver partout ces éléments de l'esprit humain ou de la nature commune à tous les hommes, de marquer les phases de son développement ou de sa dégradation, de tracer le cercle idéal où se meut l'humanité sous la direction de la Providence, qui tantôt châtie et tantôt récompense. Vico signale trois grandes vérités ou dogmes qui éclairent toute l'histoire de l'humanité : 1° une *Providence* constante et mystérieuse, qui est attestée hautement par l'*institution universelle des religions ;* 2° la *vertu morale*, en particulier le devoir de dompter ses passions et de les consacrer au service de la société ; vertu et devoir mis en évidence par l'*institution universelle du mariage* plus ou moins solennel *et de la famille* chez tous les peuples ; 3° l'*immortalité de l'âme*, attestée par l'*institution universelle des sépultures.*

A ces trois idées mères qui dominent toute l'histoire correspondent les trois âges que Vico appelle : 1° l'*âge divin* ou théologique, âge obscur, âge des langues sacrées et hiéroglyphiques (par ex. l'anc. Egypte) ; 2° l'*âge héroïque* ou fabuleux, qui parle des langues métaphoriques et poétiques (ancienne Grèce) ; 3° l'*âge humain* ou historique, qui parle les langues lettrées et classiques.

Le 2ᵉ et le 3ᵉ livre sont consacrés au second âge,

celui des *géants*, ou des héros, et des *poètes*. On y trouve une digression sur *le véritable Homère*. Vico pense qu'il faut regarder comme des êtres collectifs ou des symboles certains personnages antiques, parmi lesquels se placent, avec Homère, Hercule et Hermès. Il pense aussi qu'on est porté à exagérer la sagesse ou la puissance des plus anciennes peuplades. Quoi qu'il en soit de ces opinions, Vico mérite d'être regardé comme l'un des créateurs de la philosophie des mythes et des religions.

Dans les deux derniers livres, il montre le retour de révolutions analogues (*corsi e ricorsi*), lorsque les sociétés dissoutes se reconstituent. C'est le *système des retours historiques*. Vico distingue en particulier l'évolution du droit. Une justice théocratique et impitoyable correspond à l'âge divin ; une équité politique, mais plus ou moins sujette à l'arbitraire, correspond à l'âge des héros ; l'égalité civile enfin correspond à l'âge humain. D'après Vico, cette égalité civile sera le mieux protégée dans une monarchie bien constituée. Il regarde donc la monarchie comme le régime « le plus conforme à la nature dans les temps de civilisation avancée ». Selon lui, deux causes principales menacent les sociétés dans leur progrès et leur existence même : la perte de l'indépendance et la corruption morale. Or il n'y a que deux moyens de guérir ces maladies mortelles : une monarchie puissante ou la conquête par un peuple supérieur. Si ces deux remèdes font défaut, la société tombe en dissolution ; la barbarie tend à reparaître. Ainsi en arriva-t-il à la dissolution de l'empire romain.

Critique. — Vico insiste aveo raison, contre les cartésiens, sur la nécessité d'étudier la raison hu-

maine dans son développement historique ; mais le plan qu'il s'est tracé est encore trop étroit : du moins il s'y rencontre des lacunes. Non seulement il se contente d'indications trop concises, obscures et, pour ainsi dire, sibyllines ; mais encore il néglige des parties essentielles de son œuvre. L'histoire du droit et des institutions l'absorbe, et le double mouvement philosophique et religieux de l'humanité lui échappe. Ce dernier règle pourtant tous les autres, et il dépend lui-même du grand fait de l'Incarnation. Sous ce rapport, Vico est bien au-dessous de Bossuet. Il n'est pas étonnant ensuite qu'il néglige l'Orient, ce berceau de toutes les religions comme de tous les peuples. Rome lui est mieux connue et le retient plus longtemps. Vico n'a donc pas jeté sur l'humanité et toutes les formes de sa vie ce coup d'œil universel sans lequel toute philosophie de l'histoire est incomplète. Il ne suffit pas, en effet, de décrire la nature commune des peuples et de tracer le cercle dans lequel chacun d'eux paraît se mouvoir à son tour. Tous les peuples doivent s'unir ; et plus d'une fois déjà une certaine unité a présidé à leur développement. Elle s'affirme de plus en plus, malgré des ruptures fréquentes ou partielles, et l'avenir lui appartient. Tous les peuples ensemble ont donc une destinée suprême, outre la vocation propre à chacun.

Or il s'agit de savoir quel est ce but où tend l'humanité comme un seul homme, avec toutes les forces qui lui viennent de tant de races et de nations aux mœurs si différentes. L'humanité tourne-t-elle dans un cercle infranchissable ? Est-elle condamnée à revenir toujours sur ses pas dans un labyrinthe sans issue ? Se meut-elle, comme Gœthe le pensait, en ligne

spirale ? Ce sont là des questions qu'on a mieux posées depuis et dont Bossuet, grâce à sa théologie profonde, avait déjà indiqué la solution.

Néanmoins les mérites de Vico ne sont pas contestables ni médiocres. Si les lacunes de son œuvre s'expliquent par la nature de ses travaux habituels, qui portèrent sur les lettres et le droit, on ne peut accuser sa religion et ses croyances : « La pensée philosophique de Vico, dit à ce sujet Gonzalez, est une pensée essentiellement chrétienne. Pour Vico, Dieu est le principe, la lumière, le lieu et le terme de la philosophie et de toutes les sciences, dont les principes procèdent de Dieu. » Il termine la *Science nouvelle* par ces mots : « Sans piété, il est impossible d'être sage », et le livre *De uno juris universi principio* par ceux-ci : « Sans Dieu, pas de lois, pas de républiques, pas de société, mais la solitude, la barbarie, la corruption et le désordre. »

Bien que, dans la *Science nouvelle*, on trouve certaines idées plus ou moins téméraires ou même périlleuses au point de vue de la foi, « elles ne méritent pas les violentes attaques dont elles ont été l'objet de la part de quelques écrivains. Quoi qu'il en soit, il est certain que Vico vécut et mourut en vrai catholique, et que dans ses ouvrages on rencontre des pages éloquentes où il défend la vérité divine du christianisme » (1).

Nous passerons plus vite sur les auteurs suivants, dont il suffira d'indiquer le caractère dominant. Leurs

(1) Voir aussi Conti (*Histoire de la philosophie*), qui expose et justifie assez longuement les idées de Vico : « Les principes fondamentaux de son système, dit-il, excluent toute identité entre Dieu et l'univers, entre Dieu et la raison humaine. »

idées ont souvent de l'affinité avec celles de quelques-uns de leurs contemporains étrangers dont nous avons déjà parlé.

536. **Muratori** (1672-1750), qui naquit dans l'Etat de Modène et fut bibliothécaire à Milan, appartient moins à la philosophie qu'à l'érudition, à l'histoire et aux lettres. On peut le comparer aux encyclopédistes français, auxquels il est supérieur à beaucoup d'égards. Ses œuvres comprennent une quarantaine de volumes. On y remarque les trois écrits suivants : *De la puissance de l'imagination humaine; Des forces de l'entendement humain ou réfutation du pyrrhonisme; La philosophie morale exposée à la jeunesse.* Dans le premier, l'auteur s'inspire surtout de Malebranche; dans le second, il réfute vivement les doutes de Huet, qui lui paraissent plus dangereux que les erreurs de l'incrédulité.

Miceli (1733-1781) soutint, en Sicile, la cause du spiritualisme contre le sensualisme, qui, grâce à lui, ne parvint pas à s'implanter dans ce pays. C'est de lui que relève, au XIXe siècle, l'école spiritualiste sicilienne. Miceli professa la philosophie au séminaire de Monreale, près Palerme. Citons de lui : *Préface ou Essai historique d'un système métaphysique ; Specimen scientificum.* On lui a reproché des tendances spinosistes, et M. Léonce Couture l'appelle « une sorte de Spinosa catholique » (1).

537. **Genovesi** (1712-1769), prêtre comme Miceli, naquit près de Salerne et y professa la métaphysique et la morale, mais se distingua surtout comme éco-

(1) Rapport au Congrès bibliogr., 1888. — Sur Miceli et son école, voir V. di Giovanni, *Hist. de la philosophie en Sicile.*

nomiste. Citons ses *Leçons d'économie civile* (1757, 2 vol., Naples) et son recueil des *Economistes italiens*. Mieux que Smith et J.-B. Say, il avait compris les rapports de la morale et de l'économie politique. En philosophie, il essaya de tenir un juste milieu entre le sensualisme et l'idéalisme, et il paraît y avoir mieux réussi que les Ecossais un peu plus tard. Remarquons ses *Eléments de métaphysique* (1742 et suiv., 5 vol.) et sa *Logique* (1745), ouvrages écrits en latin. Il écrivit en langue vulgaire d'autres ouvrages philosophiques, et on le lui reprocha avec peu de raison. Malheureusement Genovesi se montre injuste envers les péripatéticiens et partage plus d'un préjugé de Bacon, Descartes, etc. Telles de ses opinions sont erronées et périlleuses : par exemple quand il admet dans l'éternité une succession métaphysique, et quand il regarde comme une simple impossibilité morale en Dieu ce qui répugne à sa sainteté, comme de pécher.

538. **Beccaria** (1735-1793) s'est distingué comme juriste et économiste. Il naquit à Milan et y professa l'économie politique. Les *Lettres persanes* et l'*Esprit des lois*, de Montesquieu, décidèrent de sa vocation. Son *Traité des délits et des peines* (1764, Naples), qui fonda sa réputation, contribua beaucoup à la réforme du droit criminel en France et en Europe. Beccaria s'y élevait contre la torture ; avant Rousseau et en invoquant les arguments que celui-ci allait reproduire, il se prononçait contre la peine de mort : Kant devait les réfuter l'un et l'autre. Beccaria est aussi l'auteur de *Recherches sur la nature du style* (1770, Milan), qui furent peu remarquées.

Stellini (1699-vers 1770) a brillé parmi les esprits encyclopédiques de son temps. Il enseigna d'abord la

rhétorique au collège des nobles à Venise, puis occupa une chaire de morale à l'université de Padoue (1739), pendant plus de trente ans. Stellini professait des idées péripatéticiennes ; mais il se piquait, d'autre part, d'indépendance et d'originalité. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait été regardé comme un novateur et qu'on l'ait soupçonné de spinosisme et d'autres erreurs très graves.

Filangieri (1752-1788), né à Naples, vécut à l'armée et à la cour, étudia les œuvres de Beccaria et celles de Montesquieu et écrivit la *Science de la législation*. Mais il mourut prématurément avant d'avoir achevé son œuvre. Filangieri a mêlé des erreurs graves à des idées justes : de là les censures qui ont frappé son ouvrage.

539. **Pini** (1741-1825), barnabite, né à Milan, y enseigna avec éclat la chimie et la minéralogie. En géologie, il se rangea parmi les *neptuniens* (partisans de l'origine du monde par l'eau) plutôt que parmi les *vulcaniens* (origine par le feu). Dans un ouvrage publié à Milan en 1803 : *Protologia*, etc., il combat l'idéologie alors régnante. On rencontre, dans cet ouvrage, quelques idées que de Maistre et de Bonald développeront plus tard, entre autres la théorie de la révélation divine de la parole. Pini s'applique, avec plus de raison que de talent, à montrer que toute vérité vient de Dieu.

Boscovich (1711-1787), né à Raguse, entra chez les jésuites et enseigna les mathématiques et la philosophie au collège Romain. Sa réputation comme astronome devint bientôt européenne. En physique, il professait les idées de Newton. Il a attaché son nom à une théorie de la composition des corps, qui rentre

dans le dynamisme et touche à l'idéalisme. En effet, il suppose que la matière résulte, en définitive, de points indivisibles, inétendus, placés à distance les uns des autres et doués d'une double force d'attraction et de répulsion ; celle-ci diminue à mesure que les distances s'accroissent. Cette conception est insoutenable en philosophie ; car des points inétendus ne peuvent expliquer ni l'étendue ni la réalité des corps.

540. **Buonafede** (1716-1793), célestin, né à Commachio, dans le duché de Ferrare, professa la théologie à Naples, dirigea plusieurs abbayes et mourut général de son ordre. Ses nombreux ouvrages intéressent la philosophie, le droit, les lettres et, chose singulière ! ils reflètent les idées erronées du XVIIIe siècle beaucoup plus que ne le ferait supposer le caractère de leur auteur. Mais n'oublions pas que le sensualisme français et autres idées du jour s'étaient répandues en Italie. Condillac lui-même avait résidé pendant dix ans à la cour de Parme et contribué à répandre la nouvelle philosophie.

Le cardinal Gerdil (1718-1802), né en Savoie, professa à Macerata, à Casal, à Turin, fut précepteur du petit-fils de Charles-Emmanuel III et promu cardinal en 1777. Ses travaux portèrent surtout sur la philosophie et les mathématiques. Il s'attacha, en particulier, à la réfutation de Locke, qui avait supposé que l'âme pourrait être matérielle ; il s'efforça aussi de montrer mathématiquement que l'éternité de la matière répugne. Partisan d'un ontologisme modéré, Gerdil était favorable au cartésianisme et surtout aux idées de Malebranche. Ses œuvres forment 15 vol. (Rome 1808-1820).

541. **La Philosophie en Espagne au**

XVIIIe siècle. — Les mêmes idées philosophiques qui partageaient les esprits dans les autres contrées trouvèrent un écho en Espagne, écho affaibli cependant, tel que le comportait l'état de ce pays. La plupart de ses philosophes, sans se faire remarquer au premier rang ni par leurs erreurs ni par leurs doctrines, professèrent une sorte d'éclectisme, allant depuis la sympathie jusqu'à l'hostilité pour l'ancienne philosophie. Nous citerons les suivants, qui comptent parmi les meilleurs : le *P. Naxera*, qui, sans mépriser la philosophie traditionnelle, écrivit cependant une sorte d'apologie des doctrines de Gassendi et de Descartes ; — *Eximeno*, qui dans ses *Institutiones philosophicæ et mathematicæ*, se montre favorable à Locke et à Condillac ; — le *P. Tosca*, auteur d'un *Compendium philosophiæ* ; — le *P. Rodriguez* cistercien ; — le médecin Martin *Martinez* ; — un autre médecin célèbre, *André Piquer*, qui se montra généralement fidèle à la doctrine de saint Thomas ; il regardait l'idée de Dieu comme innée ; — les Portugais *Almeida* et *Monteiro*, qui défendirent généralement les principes de la philosophie traditionnelle.

Entre tous on peut distinguer le *P. Hervas* (1735-1809), jésuite, et le *P. Feijoo*, bénédictin. Le premier est l'auteur de l'*Idea dell' Universo* (1778-1788), sorte d'encyclopédie, où il traite de l'homme physique, des races humaines, des langues, du globe terrestre, etc. Son *Vocabulaire polyglotte* ne compte pas moins de 150 langues. Quant au Père Feijoo, dont la valeur et les services ont été tantôt exagérés et tantôt dépréciés outre mesure, « il a bien mérité de la philosophie en signalant avec beaucoup de jugement les défauts incontestables qui régnaient alors

dans les Universités d'Espagne, surtout en ce qui touche la méthode d'enseignement, soit dans les livres élémentaires, soit dans les écoles publiques ». (1)

542. **La philosophie scolastique au XVIII[e] siècle.** — Les autres philosophes espagnols qu'il nous reste à signaler peuvent être comptés parmi les scolastiques. Citons: *Caramuel*, auteur fécond et esprit indépendant, mais généralement fidèle aux traditions de l'école ; — les Pères jésuites *Vinas, Losada et Quiros*, auteurs de traités élémentaires ; — le *P. Ceballos*, hiéronymite, et le *P. Alvarado*, dominicain, qui s'appliquèrent à réfuter les erreurs des encyclopédistes français ; — le *P. Castro*, franciscain, auteur d'une *Apologie de la théologie scolastique ;* — le chanoine *Valcarcel*, qui s'attacha à réfuter Descartes, Spinosa, Malebranche, Locke : « Si les autres scolastisques espagnols, écrit Gonzalez, avaient suivi l'exemple de Valcarcel, s'ils avaient étudié les systèmes philosophiques avant de les rejeter de prime abord et sans les connaître, le sort du mouvement philosophique chrétien dans notre pays aurait été tout autre ».

Hors de l'Espagne, signalons le *P. Guérinois*, français, et le *P. Roselli*, italien, tous les deux dominicains. Le premier, né à Laval (1640) et mort à Bordeaux, où il professa la théologie, est l'auteur d'un *Clypeus philosophicæ thomisticæ contra veteres et novos ejus impugnatores*, qui parut l'année même de sa mort (1703) et qui rappelle celui d'Arnu. C'est une réfutation du cartésianisme. Le P. Roselli

(1) V. Gonzalez, que nous suivons pour cette partie (*Hist. de la philosophie*).

florissait plus tard, à la fin du XVIIIe siècle. Il est l'auteur d'une *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris*, remarquable par le style comme par la doctrine. Elle a servi de base, pour ainsi dire, à la restauration de la scolastique qui a marqué le siècle suivant.

Le *P. Babenstuber*, professeur à Salzbourg, est aussi l'auteur d'un cours de philosophie thomiste. A Cologne, le *P. Barthélemy des Bosses*, jésuite (1688-1738) tenta, mais sans y réussir, d'accréditer de nouveau la philosophie scolastique. Loin de se montrer intolérant, il correspondait avec Wolf et Clarke, traduisait la *Théodicée* de Leibniz. A Douai, le P. Le Fébure, jésuite (1694-1755), essaya vainement, malgré son mérite, de défendre la philosophie traditionnelle contre les théories de Malebranche, de Bayle, etc. Les écoles de Hollande sont toutes gagnées à l'esprit nouveau. Au reste, les universités des Pays-Bas comme celles de France, ne tardèrent pas à être emportées par la tourmente révolutionnaire.

543. **Le faux mysticisme au XVIIIe siècle.** — Il nous reste à parler maintenant du faux mysticisme, qui se répandit d'autant plus facilement au XVIIIe siècle que la philosophie scolastique était plus oubliée. Les noms principaux sont ceux de Saint-Martin, Martinez Pasqualis, Swedenborg, Cagliostro, Lavater, Gessner et Mesmer.

Saint-Martin (1743-1803), né à Amboise, d'une famille de petite noblesse, fut élevé par une belle-mère pieuse ; de bonne heure il se livra à son attrait pour la rêverie, que favorisait peut-être sa constitution débile ; il dédaigna les classiques, préférant les ouvrages de spiritualité et lut aussi les philosophes à

la mode. Ce fut à Bordeaux, où son régiment était en garnison, qu'il fut initié à la philosophie mystique par le juif Martinez Pasqualis. Ayant quitté l'état militaire pour propager ses idées, il vint à Lyon, où Martinez avait une loge, et publia son premier ouvrage : *Des Erreurs et de la vérité* (1775). A Paris, où il se rendit ensuite, il fit beaucoup de prosélytes parmi les dames de haute naissance. Il se lia d'amitié avec Mme Bœchlin de Strasbourg, qui lui fit connaître le prince des mystiques, *Jacob Bœhm*. Ensemble, ils le traduisirent, pendant trois ans, à Strasbourg, dans cette ville qu'il appelait son paradis et où il s'éclaira, dit-il, de la plus grande lumière humaine. Un autre de ses disciples, Kirchberger, baron de Liebisdorf, tint aussi une grande place dans ses affections mystiques : sans s'être jamais vus, ils entretinrent une longue et affectueuse correspondance. Pendant la Révolution, Saint-Martin consentit à se laisser envoyer par ses concitoyens aux Ecoles normales, où il fut l'auditeur de *Garat*, à qui il proposa des objections contre le sensualisme (v. Garat). Mais il s'appliquait surtout à répandre ses propres idées dans des ouvrages tels que les suivants : *L'Homme de désir ; Ministère de l'Homme-Esprit ; l'Esprit des choses ; le Nouvel homme ; Aurore naissante ; Crocodile* (1).

544. **Idées de Saint-Martin. Critique.** — Saint-Martin s'abstient des pratiques théurgiques. S'il cherche Dieu, c'est par la réflexion et le retour sur soi-même. Il ne croit même pas, et à tort, que la

(1) Voir, sur Saint-Martin, Ferraz, *Philosophie de la Révolution ;* Franck, *la Philosophie mystique en France à la fin du* XVIIIe *siècle : Saint-Martin et son maître Martinez Pasqualis* (1866).

nature extérieure puisse nous faire connaître Dieu : selon lui, Dieu ne se révélerait que dans notre nature, « la plus complète manifestation que la pensée divine ait laissé sortir d'elle-même ». De plus, ce n'est pas dans nos idées que nous découvrons Dieu, comme le pensait Descartes, mais dans nos sentiments, dans notre amour et notre admiration du parfait. Pascal avait déjà dit que *Dieu est sensible au cœur*. Mais la méthode de Saint-Martin est exclusive, et fausse par là même. D'ailleurs il ne réussit pas à éviter le panthéisme, cette pierre d'achoppement du faux mysticisme : il reconnaît bien que notre être est personnel et libre, distinct de l'Etre divin ; mais, avec Martinez et la Cabale, il regarde les êtres seconds comme des émanations de l'Etre premier.

Il admet ensuite la chute originelle, dont il décrit les effets d'une manière saisissante, qui rappelle le mot de saint Paul : *Omnis creatura ingemiscit ;* il explique cette chute par une faute commise dans des temps préhistoriques et qui a consisté à préférer les sens à la raison, le sensible à l'intelligible. Avec la doctrine de la chute, il professe celle de la réparation ; il croit que l'homme se sauvera par l'effort, par la lutte, par l'exercice de l'amour divin. Il ajoute même qu'un moyen de réhabilitation particulier, c'est le sacrifice sanglant : l'expiation doit s'accomplir par le sang, surtout par le sang innocent. Il reconnaît aussi que les sacrifices sanglants ont été consommés par le sacrifice de l'Homme-Dieu, et ont fait place désormais aux sacrifices intérieurs. Ces vues ont préludé à celles de de Maistre sur le sacrifice et l'expiation et les ont peut-être inspirées. Elles sont chrétiennes par le fond, et Saint-Martin n'a guère que

le tort de les diminuer ou de ne pas les rattacher à la révélation. Il en est de même des suivantes.

Il distingue plusieurs degrés dans la perfection. D'abord l'âme immole ses passions à la volonté de Dieu, au devoir. Ce degré répond à l'âge de la loi. Ensuite l'âme s'efforce de communiquer la véritable vie qu'elle possède : à ce moment répond, dans l'histoire, l'âge de la prophétie. En troisième lieu, l'âme non seulement aime le prochain, mais encore s'immole pour lui : à ce degré correspond l'ère de la rédemption. Enfin, au sommet de la perfection, il y a la sainteté suprême : elle consiste en ce que Dieu vit dans l'âme et en ce que l'âme vit en Dieu. C'est déjà le ciel. — On voit que le philosophe sentimental a bégayé ce que nos grands mystiques ont mieux dit et surtout mieux pratiqué.

Saint-Martin croit aussi à l'enfer; mais il nie l'éternité des peines. Sa religion est toute de sentiment; la tradition et l'Ecriture elles-mêmes sont subordonnées à l'inspiration et au sens moral individuels : de là le respect et le mépris, pour ainsi dire, qu'il leur prodigue tour à tour. Bref, Saint-Martin a bien des traits communs avec les Alexandrins et les Gnostiques. Avec eux il croit aux astres animés; il attache trop d'importance au symbolisme, à la signification des nombres, etc.

Il est mieux dans le vrai quand il combat la théorie du langage inventé. A ses yeux, le langage est l'accompagnement naturel de la pensée; il se perfectionne avec elle et se diversifie sans rompre son unité essentielle. Si les langues devaient renaître, ce serait d'après les mêmes lois. Et puis la parole exprime avec la pensée le sentiment; elle doit être l'organe du cœur

autant que de l'esprit ; cette vue justifie par avance, dans sa juste mesure, la révolution littéraire qui allait substituer au style net, limpide, mais froid, des idéologues, celui de Chateaubriand et des autres romantiques. La réaction fut excessive ; mais elle fit comprendre que le style doit exprimer l'âme tout entière. Saint-Martin eut encore le mérite de reconnaître contre Rousseau l'origine naturelle de la société ; il vit aussi que l'origine du pouvoir est plutôt spontanée que réfléchie. Enfin il assigne pour idéal à la société une république divine, où la charité règne, où la loi enseigne au lieu de commander, où les peines améliorent les coupables plutôt qu'elle ne les châtient : il tient pour l'abolition de la peine de mort. Ces vues sociales sont assez chimériques : d'ailleurs il n'est pas bon que la charité supprime la justice, ni la bonne volonté l'obligation.

En somme et malgré ses erreurs graves, la doctrine de Saint-Martin a été une protestation contre le naturalisme et l'athéisme des encyclopédistes. Cette philosophie étroite et égoïste du XVIIIe siècle n'a pas réussi à sevrer les âmes du surnaturel dont elles sont toujours altérées. Saint-Martin a compris cette insuffisance ; il a reproché avec raison à la science de son temps de sacrifier la synthèse à l'analyse, de chercher l'explication des choses dans la nature plutôt que dans l'homme et dans ce qu'il a de meilleur.

545. **Martinez Pasqualis** (vers 1715-1779). — Cet illuminé, dont Saint-Martin fut le disciple, naquit en Portugal ou à Grenoble d'une famille de Juifs portugais ; il passa sa vie à propager dans les loges maçonniques des doctrines et des rites qu'il disait tenir de la tradition et qui rappellent la Cabale. Il vint

à Paris en 1768; et la curiosité publique s'occupa alors de la secte des *martinistes*, sorte de religion secrète dont il aurait été le grand prêtre. Ayant éprouvé des échecs, il se découragea et alla mourir à Port-au-Prince. On peut juger de sa doctrine par un traité manuscrit analysé par Matter et publié en partie par Franck; il est intitulé : *Traité sur la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines*. Pasqualis y professe un panthéisme mystique, qui sert de base à des pratiques théurgiques. Ces rêveries et ces superstitions nous rappellent celles des spirites et des lucifériens de notre temps, contrefaçons trop souvent sataniques de la religion véritable et de ses augustes mystères.

546. **Swedenborg** (1688-1772). — Un autre théosophe, antérieur aux précédents et plus célèbre, est Swedenborg, né à Stockholm. Chose singulière, ce fut tout à coup et après une vie qui ne faisait pressentir rien de tel qu'il se jeta dans l'illuminisme. Son père, évêque luthérien de Skara, lui enseigna une sorte de rationalisme et l'envoya terminer ses études à Upsal. Il y soutint une thèse de doctorat sur les sentences de Sénèque et de Publius Syrus, puis voyagea pour s'instruire, mais sans fréquenter les écoles de mysticisme, qui florissaient alors en diverses villes. Il s'occupa de littérature, s'appliqua avec ardeur à l'étude des sciences exactes et dédaigna la spéculation, comme devait le faire plus tard un autre mathématicien, A. Comte. Nommé par Charles XII membre du Collège des mines, il rendit de grands services à ce prince comme ingénieur au siège de Frederickshall. Plusieurs académies se l'associèrent et il publia des travaux de

sciences et de philosophie à tendance matérialiste plutôt que mystique. Il soumettait l'âme, en effet, à des lois géométriques et mécaniques, et la regardait comme la partie la plus subtile du corps. Mais en 1745, alors qu'il se trouvait à Londres, éclata la crise qui devait rendre la seconde partie de sa vie si différente de la première. Se trouvant à table et tchevant son repas, il aperçoit de tous côtés des reptiles immondes; soudain la salle est plongée dans l'obscurité, puis un homme radieux lui apparaît qui lui crie : Ne mange pas tant !.,. Désormais il est voyant ; les cieux et les enfers lui sont ouverts, il conversera avec les anges et avec les morts; il assistera, de Gothembourg, à l'incendie de Stockholm et fondera une religion nouvelle, une secte, celle des *Swedenborgiens*, connue en Angleterre sous le nom de *Nouvelle Eglise de Jérusalem*. A cette seconde partie de sa vie se rattachent les *Arcana cœlestia* (Londres, 1749-1757, 8 vol) ; *De cœlo et inferno ex auditis et visis* (1758, trad, en français 1782) ; *De nova Hierosolyma* (1758, trad. en français 1784), etc. A la seule lecture de ces titres, on comprend déjà que Swedenborg soit l'un des principaux ancêtres des spirites et autres illuminés contemporains (1).

Cagliostro (1743-1795) diffère du précédent en ce qu'il dut ses succès moins à ses idées qu'à son charlatanisme. Né à Palerme d'une famille obscure, il s'appelait de son vrai nom Joseph Balsamo. Il escroqua 60 onces d'or à un orfèvre en lui promettant un riche trésor; puis il parcourut sous divers noms et exploita la Grèce, l'Egypte, l'Arabie, la Perse, Rho-

(1) V. Matter, *Swedenborg, sa vie, sa doctrine* (1863).

des et Malte, éblouissant tout le monde par les guérisons vraies ou prétendues qu'il opérait et par son opulence inexplicable. Après avoir fait quinze jours de prison à Naples (1773) pour ses méfaits, il épousa à Rome une intrigante, avec laquelle il obtint de nouveaux et plus grands succès. Les Strasbourgeois (1780) virent en lui un être surnaturel ; il s'établit à Paris (1785), fut impliqué dans l'affaire *du collier*, mis à la Bastille, puis exilé. On le vit ensuite en Angleterre, en Suisse et en Italie, où il fut condamné par l'Inquisition romaine comme illuminé et franc-maçon et mourut en prison. Le peuple vit en lui un sorcier dont le diable était le banquier; plusieurs lui ont attribué des prédictions, quelques-uns l'ont regardé comme un espion soudoyé par les sociétés secrètes ; d'autres n'ont vu en lui qu'un charlatan de génie. Mais on peut penser qu'il eut plus d'une fois recours à des pratiques que nous avons vu employer de nos jours avec un succès analogue par des magnétiseurs en renom. A Lavater, qui était allé le voir à Bâle et lui demandait par quels moyens il opérait ses merveilleuses guérisons, il répondit : *In verbis et herbis.*

547. **Lavater** (1741-1801) lui aussi doit être rangé parmi les mystiques, bien que sa vie tranche sur celle de Cagliostro par un caractère plus sérieux et plus moral. Il naquit à Zurich et y mourut d'une blessure reçue à la suite de la bataille qui porte le nom de cette ville. De bonne heure il se livra à ses goûts poétiques, se plut dans la lecture de Bodmer, l'auteur de la *Noachide*, de Klopstock, l'auteur de la *Messiade*, et enfin de Rousseau. A Berlin, où il se rendit bientôt, il se lia avec les esprits les plus distingués;

mais il déclara dès lors la guerre à l'esprit d'incrédulité qui régnait en Allemagne comme en France. « Ou athée ou chrétien ; point de milieu ! » fut sa devise, quand il revint en Suisse pour y exercer les fonctions de pasteur. Mais il essaya vainement de ramener à des idées chrétiennes son ami Mendelssohn et Gœthe. Ses publications, ses qualités personnelles, son éloquence le mirent à la tête du parti religieux et mystique, avec lequel il exerça une influence considérable en Suisse et en Allemagne. Aux yeux de ses fidèles, il était un patriarche, un apôtre, un saint, le dernier Père de l'Eglise, un nouvel Adam, un second Christ.

Pour parler de ses ouvrages et sans nous arrêter à ses poésies, telles que les *Chansons helvétiques*, encore populaires en Suisse, nous signalerons les suivants : *Vues sur l'éternité ou Considérations sur l'état de la vie future*, ouvrage qui offre beaucoup d'analogie avec la *Palingénésie* de Bonnet; *Confessions ou Journal intime d'un observateur de soi-même* (1772-3), où il décrit les phénomènes d'une piété exaltée, telle qu'il l'entend et la pratique ; *Mélanges* (1774), où il traite des miracles et de la foi, du pouvoir de la prière, de l'Homme-Dieu, du Saint-Esprit. L'ouvrage le plus célèbre ce sont les *Fragments physiognomoniques* (1774), traduits en français dès 1781 (4 vol. avec vignettes, gravures, portraits d'hommes et d'animaux). On y rencontre bien des observations exactes et fines ; mais la théorie qui sert à les relier est inadmissible. Lavater ne se borne pas à soutenir (ce qu'on a toujours admis) que la physionomie est l'expression naturelle de l'âme ; mais il prétend, en outre, découvrir toute la personne morale

dans les lignes du visage, son aspect général et les traits de chacune de ses parties : le front, les yeux, le nez, la bouche, le menton, etc. Partant de ce principe absolu, il n'est pas étonnant qu'il en vienne à des prétentions excessives et ridicules, qui n'ont pas rebuté ses plus chauds partisans, mais qui ont fait rejeter son système par les esprits réfléchis. Au fond, la physiognomonie ne mérite pas plus de créance que la phrénologie (v. Gall), dont elle est le prélude naturel. En effet, il est fort problématique d'abord que des modifications de physionomie ou certaines particularités anatomiques correspondent chacune à telles qualités intellectuelles ou morales. Ensuite, en admettant cette correspondance, il est évident qu'elle sera fort complexe et très difficile à démêler. Enfin, en admettant que l'observation scientifique pût y réussir, on ne connaîtrait jamais par ce moyen que les dispositions et les aptitudes du sujet : on ne découvrirait point ce qu'il y a de plus intime et de plus décisif en lui, l'usage actuel qu'il fait de sa liberté, par laquelle il ne cesse de s'appartenir. A ce point de vue donc, sans parler des autres, l'homme peut toujours dissimuler sa pensée, et l'art de la physiognomonie, comme celui de la phrénologie ou de la graphologie, quoique plus ou moins utile, est toujours insuffisant.

Nous avons vu que Lavater se laissa plus ou moins duper par Cagliostro, son rival à certains égards : il crut aussi à Gessner et à Mesmer.

Gessner (1727-1779), né à Bratz (Tyrol), entra dans l'état ecclésiastique et fut même curé de Klœsterle (Grisons); puis il voyagea, prétendant guérir en imposant les mains au nom de J.-C. Les évêques de

Constance, de Prague, de Salzbourg lui interdirent leurs diocèses; Joseph II (1777) le chassa de Ratisbonne. Il exposa ses idées dans une *Instruction pour combattre le diable* (1774), qui, selon lui, était la cause des maladies. Gessner était, paraît-il, désintéressé et de bonnes mœurs. Mme Campan raconte que l'impératrice d'Autriche le consulta sur l'avenir de sa fille Marie-Antoinette : Gessner, à cette demande, aurait pâli et, pressé de répondre, se serait écrié : Madame, il est des croix pour toutes les épaules!

548 **Mesmer** (1734-1815).—Né sur les bords du lac de Constance, Mesmer étudia la médecine à Vienne et y soutint une thèse de doctorat sur l'influence des planètes. Il y prétendait que les corps célestes agissent sur les êtres animés par le moyen d'un fluide subtil répandu dans tout l'univers. En 1775, il publiait sa *Lettre à un médecin étranger sur la cure magnétique*. Il y enseignait l'existence du *magnétisme animal*, sorte de fluide qui serait propre à tous les corps vivants et dont il avait trouvé, disait-il, le secret de se servir pour opérer beaucoup de guérisons. Cette prétendue découverte fit le plus grand bruit. A Paris, où il se rendit en 1778, le gouvernement offrit de la lui acheter pour une rente de vingt mille livres. Mesmer refusa; il accepta pourtant la souscription ouverte par son ami Bergasse et qui s'éleva à 340.000 livres. Mais, malgré sa promesse, il ne révéla aucun secret. Une commission fut nommée alors par le gouvernement pour juger des effets singuliers et surprenants qui étaient produits par la méthode de traitement mesmérienne. Cette commission, où l'on voyait Bailly, Darcet, Franklin, A.-L. de Jussieu, Lavoisier, attribua tous ces effets à

l'imagination ou à l'imitation (l'on dirait aujourd'hui la suggestion). Jussieu seul en jugea différemment. Ce qui paraît certain, c'est que beaucoup d'effets provoqués par Mesmer chez des sujets plus ou moins nerveux ou surexcités par sa méthode de traitement, rentrent dans l'ordre des phénomènes hypnotiques étudiés aujourd'hui.

CHAPITRE XXV

PHILOSOPHIE FRANÇAISE A LA RÉVOLUTION (1).

549. **Période révolutionnaire.** — Nous accorderons une attention spéciale au mouvement philosophique en France pendant la Révolution. Ici encore, quelles qu'aient été la soudaineté, la violence et la gravité des changements accomplis pendant ce laps de temps si court, ils trouvent leur explication dans le monde des idées. Ce n'est pas que celles-ci changent avec la même rapidité que les événements qu'elles expliquent mettent à se précipiter. Mais il arrive souvent que les forces perturbatrices accumulées peu à peu dans les esprits envahissent tout à coup la société : alors le désordre intellectuel et moral qui avait été contenu jusque-là par les lois, les coutumes, les conventions sociales, le régime établi, fait tout à coup irruption et démontre par l'étendue de ses ravages la gravité des erreurs qui l'ont déchaîné. C'est ce qui arriva à la Révolution.

Au moment où elle s'ouvre, le mal accompli sourdement dans les esprits est des plus grands. Nous avons vu comment la philosophie régnante du

(1) V. Picavet, *les Idéologues* (1891); Ferraz, *Histoire de la philosophie pendant la Révolution* (1889); A. Guillois, *le Salon de Mme Helvétius*.

XVIIIe siècle était sensualiste et privait la foi chrétienne de toutes ses défenses naturelles ; Voltaire et la plupart des Encyclopédistes sont incrédules et attaquent perfidement l'Eglise ; plusieurs professent l'athéisme ou un naturalisme vague qui confine au panthéisme, et qui n'est pas moins dissolvant ; un matérialisme raffiné prépare de son côté le règne des passions et de la violence ; à d'autres égards, le déisme vague et sentimental propagé par Rousseau en des écrits séduisants n'est pas moins pernicieux ; l'autorité est méprisée, alors que la raison individuelle est exaltée et encouragée dans toutes ses utopies : bref, la Révolution est déjà faite dans les idées quand elle va s'accomplir dans les faits. Alors se déroule la tragédie qui ferme le XVIIIe siècle : d'abord des espérances ambitieuses ; puis des discordes sanglantes et des guerres inouïes, d'où la France sort écrasée, sans être peut-être assez instruite par les événements. Une réaction s'opère alors, favorable aux idées chrétiennes et spiritualistes. Mais à mesure que le XIXe siècle grandit, de nouveaux dissentiments s'affirment qui retardent et empêchent de plus en plus l'accord de la raison et de la foi. Et puis le XIXe siècle rencontre des problèmes nouveaux, dont la solution lui incombe ; or, il ne paraît pas que, dans sa tâche spéciale, il ait mieux réussi que son devancier.

550. **Idéologues.** — Pour ne parler maintenant que de cette époque de transition qui relie les deux siècles, elle se résume dans l'histoire des *idéologues*. Cette appellation s'explique par ce fait que les philosophes du XVIIIe siècle se renfermèrent dans la question de l'origine des idées et l'analyse des sensations.

Mais, en concentrant leur attention sur le sujet pensant et l'origine de la connaissance, ils finirent par rencontrer de nouveau les problèmes supérieurs qu'ils avaient voulu éliminer en suivant cette voie. Ils abordèrent donc eux aussi les grandes questions morales, religieuses, sociales, sans lesquelles il n'y a pas de philosophie proprement dite; et bien que leurs solutions n'aient pas été heureuses d'abord, nous verrons néanmoins sortir de leurs rangs plusieurs de ceux qui prépareront le retour du spiritualisme chrétien.

A la fin du XVIIIe siècle, encyclopédistes et idéologues forment, pour ainsi dire, une seule école. Ils se réunissent dans les salons de Mme Helvétius, à Auteuil. Avec d'Alembert, Condillac, Turgot, d'Holbach, Morellet, etc., dont nous avons parlé au chapitre précédent, nous y trouvons Condorcet, Garat, Cabanis, D. de Tracy, Volney, Daunou, etc., dont nous parlerons dans ce chapitre. En 1800, Cabanis hérite de la maison de Mme Helvétius et il réunit autour de lui Sieyès, Laromiguière, Degérando et quelquefois, quand ils sont à Paris, Biran, Droz, Ampère et Manzoni, petit-fils de Beccaria. Les principaux de ces noms, avec quelques autres que nous y ajouterons, représentent la philosophie de cette époque; nous devons donc nous attacher à les faire connaître dans les pages suivantes.

551. **Condorcet** (1743-1794), né à Ribemont (Picardie), perdit son père à quatre ans; sa mère, très pieuse, le voua au blanc jusqu'à onze ans; son oncle paternel, évêque de Gap, Auxerre et Lisieux, confia son éducation à un jésuite. Triste siècle que celui où les ennemis de l'Eglise furent presque tous élevés à

l'ombre du sanctuaire ! A vingt-six ans, l'Académie des sciences lui ouvrait ses portes ; il entra à l'Académie française en 1782. De bonne heure il s'était lié avec les encyclopédistes. D'Alembert le fit entrer à l'Académie et le choisit pour exécuteur testamentaire. A la Révolution, Condorcet fut membre de l'Assemblée législative, puis de la Convention, où il vota contre Louis XVI la peine la plus grave qui ne fût pas la mort et demanda ensuite qu'il y eût sursis à l'exécution. Après la proscription des Girondins, il fut accusé de modérantisme et se cacha : il resta pendant huit mois chez Mme Vernet, qui tenait un restaurant rue Servandoni. Ce fut là, pour occuper ses loisirs et endormir de mortelles inquiétudes, qu'il écrivit, dépourvu de livres, son *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, où la Révolution, dont il allait être l'une des victimes, est glorifiée. Lorsque la Convention eut décrété la peine de mort contre toute personne qui donnerait asile à un proscrit, il s'enfuit de Paris, fut arrêté dans un cabaret de Clamart et emprisonné à Bourg-la-Reine, où il se tua en prenant du poison qu'il portait toujours sur lui et que lui avait donné Cabanis.

Avec l'*Esquisse*, ceux de ses travaux qui intéressent la philosophie sont : une édition des *Pensées* de Pascal, dont il est loin de partager les idées (1776) ; une *Vie de Turgot* (1786), dont il était l'ami et l'admirateur ; une *Vie de Voltaire* (1787), dont il était le disciple, et divers opuscules sur l'application du calcul des probabilités aux sciences morales.

552. L'*Esquisse* contient une véritable philosophie de l'histoire, dont voici les données principales. Condorcet y développe l'idée de la perfectibilité du genre

humain, déjà émise par Turgot. Il compte neuf périodes depuis les origines jusqu'à nos jours. Dans les trois premières, se place l'histoire des peuples primitifs : *chasseurs*, *pasteurs*, *agriculteurs*. Avec ces divers genres de vie, la société se constitue et se fortifie, les institutions naissent et se perfectionnent. Mais le progrès est surtout remarquable à l'invention de l'écriture alphabétique. Les deux périodes suivantes comprennent l'antiquité gréco-romaine. Condorcet exalte le génie grec bien au-dessus du génie romain ; tous nos grands hommes ont eu leurs précurseurs en Grèce : Démocrite annonçait Descartes, Aristote comprit avant Locke que toutes les idées viennent des sens, etc. Les succès prodigieux des Grecs dans les arts, dans les lettres, dans la philosophie, ont pour cause leur amour de la liberté et leur haine de la servitude.

L'apparition du christianisme, qui a changé la face du monde, est expliquée par Condorcet d'une façon tout humaine ; ce grand fait surnaturel, qui domine toute l'histoire, serait la simple conséquence du stoïcisme, le résultat de la diffusion des idées d'humanité et de fraternité accréditées par la philosophie. La sixième période comprend le moyen âge, époque de barbarie, selon Condorcet. De même que Voltaire, il n'a rien compris à ces siècles durs, mais féconds, qui ensevelissaient à jamais le paganisme et préparaient la civilisation présente. Le rôle du clergé et de la féodalité lui ont échappé ; toutes ces institutions, auxquelles les positivistes eux-mêmes ont depuis rendu hommage, lui semblent d'insupportables et odieuses tyrannies. Viennent enfin les trois dernières périodes, qui marquent des progrès continus : la Renaissance,

préparée par les croisades ; les grandes découvertes, qui influent si puissamment sur les destinées du monde (la découverte de la *boussole*, de la *poudre* à canon, de l'*imprimerie*) ; la Réforme enfin, qui brise l'unité religieuse de l'Europe. Par suite de toutes ces causes, les esprits sont affranchis, l'opinion publique devient la reine du monde, le peuple est souverain : c'est l'avènement définitif de la raison et de la liberté.

Le dernier chapitre, le plus intéressant, traite des progrès futurs de l'esprit humain. Sans croire précisément au déterminisme historique, Condorcet espère que l'égalité s'établira de plus en plus entre les nations et entre les classes. Il pense que le régime de la liberté complète du travail, avec le libre échange, rendra les fortunes moins inégales. Il compte aussi, et avec plus de raison, pour égaliser les sorts des citoyens, sur les caisses d'assurance, de retraite, etc. Mais l'instruction et la liberté lui semblent les deux causes principales de tout progrès. Il pense que la passion et l'immoralité baisseront dans la proportion où l'instruction s'élèvera et volontiers il dirait, lui aussi : « Ouvrir une école c'est fermer une prison. » Il croit que l'homme, avec ses facultés et son organisation, peut progresser indéfiniment, de génération en génération et grâce à l'hérédité. Mais il ne paraît qu'il ait dit que la science pourrait nous donner un jour l'immortalité. Il a pensé seulement — et cette prétention est assez chimérique — que l'homme deviendrait de plus en plus moral par sa seule raison et sa seule liberté ; que l'humanité affranchie par la Révolution verrait l'égalité et la fraternité s'établir entre tous les hommes, l'ordre moral fleurir, les guerres disparaître, l'union s'accomplir entre tous les peuples, qui partageraient les mêmes

sentiments et parleraient une même langue. Cette perspective n'est pas inférieure à celle que nous a ouverte l'évolutionnisme contemporain; mais elle n'est pas moins chimérique.

Critique. — Nous n'insistons pas sur les trois premières périodes. Condorcet en trace une histoire qui, aujourd'hui, ne serait plus seulement conjecturale, mais fantaisiste. L'insuffisance des données historiques ne l'autorisait pas cependant à négliger l'Orient, ce berceau des peuples, où s'élevèrent de puissantes dynasties. Il est vrai que la civilisation grecque a éclipsé les précédentes; mais elle en est dérivée de quelque manière, et Condorcet aurait dû le montrer. Remarquons, en outre, qu'il regarde cette civilisation comme supérieure à celle de Rome, qui lui succéda; or cette décadence s'accorde peu avec la théorie du progrès dont il est le partisan.

Mais ces critiques sont légères en comparaison des suivantes. Condorcet a méconnu l'importance historique du grand fait de l'Incarnation et du triomphe du christianisme. Celui-ci n'est point né et ne pouvait point naître de la philosophie, qui est tout humaine et sans action sur le peuple, ainsi que Voltaire lui-même l'a reconnu. Aveuglé par son rationalisme sur les origines chrétiennes, Condorcet ne pouvait pas rendre justice à l'Eglise, qui a transformé le monde et sauvé plus d'une fois la civilisation occidentale sur le point de périr. C'est elle, en effet, qui a supprimé l'esclavage païen, cette plaie hideuse des civilisations anciennes; elle a policé les barbares, repoussé les invasions musulmanes, réprimé les seigneurs en les contenant dans leur rôle de défenseurs des faibles; elle a résisté aux rois en les obligeant de s'incliner

devant la loi morale ; elle a défendu les libertés les plus précieuses, protégé les corporations et les communes. Mais, de même que Voltaire et tout le XVIIIe siècle, Condorcet n'a pas compris le moyen âge. Quant aux progrès qui datent de la Renaissance, Condorcet aurait dû voir qu'ils sont d'ordre intellectuel et scientifique plutôt que d'ordre moral ; qu'ils eussent été impossibles sans les siècles précédents ; que l'essor de la civilisation moderne eût été bien plus beau, si l'unité morale et religieuse de l'Europe n'avait pas été brisée par la prétendue Réforme.

Les erreurs capitales de Condorcet sont le rationalisme et le libéralisme : il ne voit pas que la liberté doit s'incliner devant la règle et la raison devant la foi. A cette condition seulement le progrès est assuré et possible. Aussi ses vues optimistes ont-elles été cruellement démenties par les faits. La Révolution n'a tenu aucune de ses promesses : jamais les conditions des citoyens n'avaient été plus inégales ; une féodalité financière a remplacé celle d'autrefois, sans hériter de ses charges et de ses vertus ; le libéralisme économique a eu pour effet la concentration des capitaux et l'écrasement des faibles par les forts. L'instruction donnée sans l'éducation correspondante, n'a pas été plus profitable qu'une liberté sans frein ; avec l'enseignement athée, les crimes et autres désordres se sont multipliés. Il est clair que l'individu est toujours aux prises avec les mêmes passions, et que l'œuvre de la formation morale est à reprendre avec chaque homme en particulier. L'Eglise et la société doivent élever ainsi chaque génération nouvelle et se l'assimiler. Mais, sous le rapport individuel, d'un siècle à l'autre, il n'y a guère de progrès appréciable. Quant au pro-

grès moral de la société tout entière, il est possible, sans doute, et, à certains égards indéfini : la justice et la fraternité pourront toujours mieux se traduire dans les faits sociaux, dans les lois et les institutions humaines. Mais ce progrès n'est pas nécessaire : maintes décadences l'attestent, dans l'histoire, sans parler d'autres chutes dont la religion a préservé plus d'une fois les peuples chrétiens. Et puis ce progrès n'est possible que dans la direction du christianisme : il a pour condition et pour cause première le respect de la morale et de l'Evangile. Et c'est ainsi que l'idéal de bonheur qui attire toutes les sociétés se confond, en définitive, avec le *règne de Dieu* parmi les hommes. Nous voici donc bien loin du libéralisme et du rationalisme révolutionnaires.

Nous n'ajouterons plus qu'une critique. La doctrine du progrès, qui est celle de Condorcet, suppose une métaphysique. Il n'y a pas de progrès possible, en effet, sans la notion et la réalité du Parfait, du Bien suprême, qui attire chaque homme en particulier et la société tout entière. Mais les sensualistes n'ont pas le droit d'invoquer de pareils principes. Condorcet les emprunte au spiritualisme, à la métaphysique, commettant par là une inconséquence qui honore son esprit, mais condamne son école (1).

Mme de Condorcet. — Condorcet laissait une jeune veuve, qui mérite d'être mentionnée ici. Elle se fit lingère et peintre pour subvenir à ses besoins et à

(1) Parmi les ouvrages les plus récents, signalons : *Condorcet, sa vie, son œuvre*, par le Dr Robinet (1893). L'auteur est un positiviste bien connu, et l'ouvrage un panégyrique, malgré de graves critiques. — *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot*, par Ch. Henry (1883).

ceux de sa jeune enfant. En 1798, elle publia une traduction de la *Théorie des sentiments moraux*, de Smith, qui fut suivie de huit *lettres* sur la sympathie adressées à Cabanis, son beau-frère. L'auteur décrit plus finement que Smith les circonstances qui font naître et développent la sympathie. Les sentiments sympathiques qui lui paraissent fonder la morale sont ceux-là seulement que la réflexion approuve. Il aurait fallu ajouter que la réflexion doit s'inspirer de la vérité et du bien moral. D'ailleurs la sympathie n'intervient que dans les rapports d'êtres sensibles, tandis que la morale règle tous les rapports des êtres raisonnables. Ajoutons que la morale de la sympathie n'a prise que sur des âmes molles ou délicates : c'est une toile d'araignée, bonne à emprisonner des moucherons ; jamais elle n'enchaînera des bêtes féroces, comme le sont toutes les passions humaines.

553. **Volney** (1757-1820) est l'une des expressions les plus complètes de la philosophie pendant la Révolution. Né à Craon (Mayenne), il s'appelait de son vrai nom Constantin-François Chasseboeuf. Ayant perdu sa mère à deux ans, il entra à sept ans au petit collège d'Ancenis, où il souffrit de mauvais traitements, puis au collège d'Angers. Emancipé à dix-sept ans, il étudia la médecine et les langues orientales. Le *Mémoire* qu'il composa *sur la chronologie d'Hérodote* (1776) fut couronné par l'Académie et le mit aussitôt en relation avec les encyclopédistes. Quelques années après se place son *Voyage en Egypte et en Syrie* (1782-1786), qu'il publia en 1787. Pendant trois ans, Volney parcourut l'Orient, après avoir appris l'arabe dans un monastère du Liban et s'être exercé à « porter la lance et à courir un che-

val ». Cet ouvrage fonda sa réputation. A la Constituante, où il fut élu, il s'opposa vivement à ce que la religion catholique fût proclamée religion de l'Etat et pressa la mise en vente des biens du clergé. En 1791, il publiait les *Ruines*. En 1792, il acheta un domaine en Corse, et essaya, mais sans succès, d'y créer une industrie et une colonie. Rentré en France en 1793, il publiait son *Catéchisme du citoyen français*, devenu plus tard *La loi naturelle ou les principes physiques de la morale*. Ce livre, qui exprimait trop bien les idées du jour, se répandit beaucoup. Emprisonné comme suspect de royalisme, Volney fut délivré au 9 thermidor. Il professa l'histoire aux Ecoles normales et entra à l'Institut, dans la section de l'Analyse des sensations. Peu après, dégoûté, disait-il, par le spectacle et l'expérience de l'injustice et de la persécution, il s'embarquait pour les Etats-Unis, où le président Jefferson était un ami des idéologues. Mais Jefferson ayant été remplacé par John Adams (1797), Volney fut accusé d'être un agent secret du Directoire ; Priestley (v. n. 493) lui reprocha son incrédulité. Volney se décida alors à rentrer en France et contribua au coup d'état du 18 brumaire. Il refusa d'être ministre de l'intérieur, mais fut sénateur ; peu après il se brouillait avec le premier consul, qui songeait à conclure le Concordat (1). Dégoûté de la politique, il se renferma dans ses études. En 1803, il publia son *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis d'Amérique*. A la Restauration, il fut

(1) Un jour que Napoléon justifiait son dessein devant lui en disant : « La France veut une religion », Volney répliqua : « La France veut les Bourbons ». Le futur empereur s'emporta et le frappa d'un coup de pied au ventre.

maintenu à la Chambre des pairs. Ses dernières années, passées à son foyer d'où l'on ne pouvait l'arracher, font contraste avec celles de sa jeunesse, remplies de confiance et d'enthousiasme : elles furent occupées par des travaux historiques et philologiques.

Les idées de Volney qui nous intéressent le plus regardent la philosophie de l'histoire et la morale, la critique historique et la philosophie du langage. Les premières sont exposées dans les *Ruines* et dans le *Catéchisme*. Dans les *Ruines ou méditations sur les Révolutions des empires,* Volney, par une conception assez bizarre, suppose qu'un génie apparaît au voyageur méditant sur les ruines de Palmyre et lui révèle les causes de l'élévation et de l'abaissement des peuples. Or voici la théorie proposée par le génie :

Le mobile de tout progrès est l'amour de soi et le désir du bien-être. Cette recherche du bien et du mieux a tiré les peuples de l'état sauvage et les a amenés à la civilisation. La société est fondée sur cet amour personnel. Eclairé et prudent, il est le principe de tous les progrès ; aveugle et désordonné, il est le principe de tous les maux : inégalités injustes entre les hommes, esclavage et superstitions. Parmi celles-ci, Volney comprend toutes les religions, qu'il regarde comme fondées sur le mensonge et des calculs intéressés. Mais, à mesure que la science progresse, l'homme connaît mieux le principe de son bonheur et, parce qu'il est porté invinciblement à celui-ci, il l'obtient avec un succès croissant. Les hommes deviennent donc plus modérés, plus justes, plus vertueux en un mot, parce que c'est leur avantage et qu'ils le comprennent.

Les idées morales que Volney a professées dans son

Catéchisme répondent aux précédentes. Au dix-huitième siècle, comme de nos jours, les partisans de la morale indépendante devaient en arriver à composer des catéchismes laïques, étrangers et souvent même hostiles à toute religion. Déjà Voltaire, d'Alembert, Helvétius et d'Holbach avaient esquissé cette œuvre du rationalisme ; mais il était réservé à Volney et à Saint-Lambert, entre beaucoup d'autres moins célèbres, de rédiger des manuels plus complets et populaires. Voici donc quelle fut la trame de celui de Volney :

La loi naturelle, qu'il regarde comme le fondement de la morale, n'est autre chose que l'ordre selon lequel est gouverné l'univers. Cette loi, enseigne d'abord l'existence de Dieu, principe et moteur universel. Elle enseigne ensuite que l'homme doit se conformer aux conditions que lui impose sa propre nature et que lui dictent ses sens et sa raison. Par conséquent il doit éviter le mal qui tendrait à le détruire et qui l'avertit du danger par la douleur ; il doit chercher le bien qui l'avertit de sa présence par le plaisir. Volney arrive ainsi à ce principe : Il faut se conserver et développer ses facultés. Or cette conservation et ce développement ne sont possibles qu'en société et exigent toutes les vertus, soit individuelles soit sociales. Ici Volney énumère les principales vertus naturelles : la tempérance, le courage, la force, l'activité, la propreté ; puis la justice et la charité, qui ne serait qu'une forme de la justice. Il va sans dire qu'à ses yeux la foi et l'espérance sont des vertus de dupes ou de fripons. Cette charité sans foi et sans espérance dicterait à la conscience qu'il faut « faire à autrui le bien que nous en voudrions recevoir ». Elle énonce-

rait des axiomes tels que ceux ci : Conserve-toi, instruis-toi, modère-toi, vis pour tes semblables, etc. Tout en partant du sensualisme et de la morale épicurienne de l'égoïsme, Volney arrive à l'altruisme d'un Comte ou d'un Spencer.

Critique. — La théorie de Volney sur l'histoire tombe sous les mêmes critiques que celle de Condorcet. Ajoutons que, parmi les moteurs du progrès, il y a, avec l'amour légitime de soi-même, l'amour désintéressé du vrai, du beau et du bien, il y a les plus nobles aspirations de l'homme vers Dieu et sa justice. C'est détruire toutes ces forces indispensables que de les faire dériver de l'égoïsme. L'amour désordonné de soi-même est le principe de tous les maux ; et il est faux que l'amour bien ordonné de soi-même soit le principe suffisant de tous les biens. D'ailleurs, il resterait à savoir comment ordonner cet amour, ce qui le règle et l'éclaire, c'est-à-dire qu'il faudrait demander une direction à la philosophie et à la religion véritables. L'amour de soi-même est réglé et dominé par un amour meilleur et plus fort, celui du bien et de Dieu, qui en est la source. Quant aux vues de Volney sur les progrès à espérer pour l'humanité, elles sont chimériques. Lui-même, au moment où paraissait l'*Esquisse* posthume de Condorcet, a reconnu que l'humanité s'agite sans trève et sans fin dans un cercle de misères et d'épreuves, plutôt qu'elle ne se meut selon une ligne toujours ascendante : « Les acteurs changent sur la scène, sans que les passions changent. L'histoire n'est que la rotation d'un même cercle de calamités et d'erreurs. »

Les critiques précédentes détruisent déjà les théories du *Catéchisme*. Il est vrai que la morale est fondée

d'abord sur la loi naturelle. Mais on n'énonce pas le principe le plus grave et le plus décisif de cette loi, en disant qu'il faut éviter la douleur et rechercher le plaisir. Et puis Volney ne devait d'aucune manière essayer de ramener la loi naturelle qui lie les consciences aux lois physiques qui gouvernent la matière, ou même aux lois psychologiques qui gouvernent fatalement les êtres pensants. Le titre complet du *Catéchisme* exprime une absurdité, en supposant que les lois morales se ramènent aux lois physiques de l'univers. Enfin, la morale prônée par Volney, de même que la morale neutre ou athée d'aujourd'hui, a été jugée à ses fruits. A l'issue de la Révolution, la jeune génération qui se levait effraya les législateurs eux-mêmes, qui s'empressèrent, pour échapper à ce flot de nouveaux barbares, de rappeler la morale chrétienne et de rétablir le culte qui avait été proscrit.

554. Les *idées de Volney sur la critique historique*, que nous devons examiner maintenant, sont plus justes; elles nous intéressent d'autant mieux qu'il les exposait à la veille du XIX° siècle, qui s'appellera peut-être un jour le siècle de la critique. Volney consacra à cette question les leçons qu'il fit à l'Ecole normale. Reprochons-lui d'abord d'avoir opposé outre mesure la certitude historique à la certitude scientifique. D'après lui, la première ne serait qu'*approximative;* l'histoire serait plutôt une recherche, une investigation, qu'un récit incontestable. Or, ce principe est faux, et il implique facilement le scepticisme historique. La certitude, en effet, ne se divise pas; et c'est la perdre tout à fait que de lui substituer une probabilité plus ou moins grande. Sans doute, beaucoup de faits très anciens et nombre d'au-

tres qui appartiennent à des temps plus récents, mais sont accessoires, peuvent rester incertains. Mais il y a des certitudes absolues qui portent sur les grands événements ; et ce sont elles qui fondent l'histoire et sa philosophie. Volney est plus judicieux quand il discute la valeur des témoignages, qui est très variable en effet. Relevons une remarque très juste sur l'utilité des biographies : Nos anciens, dit-il, ne s'y étaient pas trompés. En mettant des vies de saints, souvent fort bien faites, entre les mains de la jeunesse, ils n'ignoraient pas qu'ils dirigeraient ses sentiments et ses actions dans le sens qu'ils avaient en vue. Depuis que l'esprit profane a pris le dessus parmi nous, les vies des héros de Plutarque ont remplacé les vies des saints dans les mains des générations nouvelles. Or, ce sont des lectures qui ne sont pas sans péril... Mieux valent de bons romans que de mauvaises histoires. — Sachons gré à Volney de cette observation sur un sujet qui touche de si près à la religion et à l'éducation chrétienne.

Volney observe encore avec raison que l'histoire générale des peuples ne doit pas se réduire au récit des batailles : elle doit s'étendre aux institutions, aux lois, aux sciences, aux arts, etc. Alors seulement elle instruit vraiment la jeunesse et éclaire le temps présent. D'ailleurs il y a de sérieux inconvénients à ne remplir l'imagination des jeunes gens que de spectacles sanglants, qui excitent les instincts trop naturels de férocité.

Entre tous les moyens d'information dont dispose la science historique, Volney en signale deux très puissants, qui lui étaient familiers : les *langues* et les *voyages ;* l'histoire doit se rattacher étroitement la

philologie et la *géographie* physique. Notons encore, à la louange de Volney, qu'il a compris que le milieu physique n'est pas le seul principe qui décide de la destinée d'un peuple : l'homme peut modifier ce qui l'entoure et se modifier lui-même. Volney réfute Montesquieu, qui avait exagéré l'influence du climat et regardé les méridionaux comme inaptes à la liberté. Il réfute Rousseau, qui avait cru trop facilement aux vertus naturelles des sauvages. En tout cela, Volney est peu d'accord avec ses propres principes ; mais c'est encore un mérite que de trouver la vérité au prix de quelques inconséquences.

555. *Philosophie du langage.* — Nous venons de voir l'importance que Volney attachait aux études philologiques, dans lesquelles il se distingua au premier rang. Il avait observé que chaque langue est à elle seule une histoire complète de la nation qui la parle ; qu'elle est le tableau de toutes ses idées et de tous les faits qui leur ont donné naissance. Il pensait, en outre, que c'est par l'étude des langues qu'on peut remonter le plus haut dans la généalogie des peuples anciens. La voie qu'il indiquait a été suivie et avec succès. Volney voulait encore qu'on refondît la grammaire générale, en lui donnant pour base non seulement quelques langues classiques, mais encore toutes les langues qui ont été parlées ; il proposait aussi de les écrire toutes avec le même alphabet (l'alphabet romain complété par quelques lettres), pour faciliter leur comparaison. De là ses deux traités : *Symplification des langues orientales* et l'*Alphabet européen appliqué aux langues asiatiques*. Il faut noter encore, parmi ses travaux de philologie, son *Discours sur l'étude philosophique des langues*, où il loue

Platon, Locke, Leibniz, ce dernier, « homme d'un esprit simple et droit qui, sortant de la route commune, émit les premières idées judicieuses sur la manière de poser la question de l'étude des langues ». Mais Volney n'en tombe pas moins dans l'erreur commune à ceux de son école : il paraît croire aux langues inventées.

556. **Saint-Lambert** (1716-1803) peut être rapproché de Volney à cause de son principal ouvrage : *Principes des mœurs chez toutes les nations* ou *Catéchisme universel*, qui rappelle le manuel de Volney. Le succès inouï de ce *Catéchisme*, couronné deux fois par les Académies (1), est bien de nature à nous éclairer sur l'état des esprits à cette époque. Né à Nancy, Saint-Lambert fut élevé chez les jésuites de Pont-à-Mousson et s'établit à Paris après la mort du roi Stanislas, auquel il était attaché. Il se lia avec la plupart des philosophes et collabora à l'*Encyclopédie*. En 1769, il publiait le *Poème des saisons*, dont Voltaire disait quelques années après que ce serait le seul ouvrage du siècle qui passerait à la postérité, mais qui est bien oublié aujourd'hui. En 1770, il remplaçait Trublet à l'Académie française. Ses liaisons avec Mme du Châtelet, puis avec Mme d'Houdetot, sont connues. Il se retira chez cette dernière pendant les orages de la Révolution, à Eaubonne, dans la vallée de Montmorency. Signalons encore son *Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvétius*, des *Poésies*, des *Fables*, des *Contes*, des *Mémoires sur la vie de Bolingbroke*.

(1) En 1810 une des classes de l'Institut lui décernait le grand prix décennal pour la morale.

Mais c'est le *Catéchisme* qui nous intéresse le plus. Préparé depuis longtemps, il commença à paraître en 1798 (5 vol.). Saint-Lambert y résume avec un certain talent les préceptes de la morale naturelle les plus plausibles de l'école philosophique du XVIII[e] siècle (1) Ces préceptes sont dictés par la raison naturelle, qui peut se donner l'illusion de les tenir d'elle seule, aujourd'hui que la morale chrétienne les a accrédités et élevés au rang des vérités de sens commun. Mais les principes de morale d'où Saint-Lambert se flatte de les tirer sont des plus faux. Il est vrai qu'il admet et proclame l'existence de Dieu à la façon de Voltaire, son ami. Mais, par une inconséquence dont il n'a pas l'air de se douter, il professe l'incrédulité et le matérialisme. Selon lui, l'homme n'est qu'une masse organisée et sensible, qui reçoit son esprit et de ses besoins et des objets qui l'entourent. Il explique l'instinct, la pudeur, la conscience elle-même par de simples habitudes : « La conscience, dit-il, n'est guère, dans l'enfance, que la crainte du fouet ou l'espérance des dragées ; et, dans tous les âges, elle n'est guère que la prévoyance des chagrins qui suivent nos fautes, ou l'espérance du prix attaché à nos vertus ». Aussi toute la morale de Saint-Lambert est-elle fondée sur le plaisir et l'intérêt. L'homme doit arriver à mener la vie la plus douce, la plus juste, la plus bienfaisante, en ne s'inspi-

(1) Par exemple ceux-ci : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'ils vous fissent — Servez l'homme dans celui dont vous ne pouvez aimer la personne — Prenez garde d'aimer en vos enfants ce qui vous amuse de préférence à ce qui leur est utile — Quand vos aliments sont délicieux, qu'au moins ceux de vos serviteurs soient agréables — Ce que vous leur devez le plus, c'est l'exemple des mœurs : quelles que soient les vôtres, ils les imiteront. »

rant que de l'amour de lui-même et de la recherche de ses vrais intérêts. Inutile de réfuter de nouveau cette erreur.

557. *Ses idées sur le progrès* sont plus dignes de remarque. En 1769, il croyait au progrès futur et invincible de l'humanité : « L'esprit humain, disait-il, ne peut faire de pas en arrière. De jour en jour notre espèce doit tirer de nouveaux avantages de la découverte de l'Amérique, du passage aux Indes, du progrès du commerce et des sciences, de la navigation et de la philosophie. J'aime à espérer et espère ». Mais vingt ans plus tard sa confiance a bien changé. Au reste, rien de moins libéral et de moins démocratique que ses idées. Dans son *Analyse historique de la société*, qui fut terminée, dit-il, en 1788, il loue Louis XVI et même Louis XV ; il regarde comme des envieux ceux qui s'élèvent le plus contre les distinctions sociales ; il voudrait qu'on n'élût comme députés que des propriétaires disposant de huit mille livres de rentes et qu'on exclût les calvinistes ; il voudrait que les Etats votassent par ordre, qu'on laissât subsister les corvées, que la justice seigneuriale fût maintenue, que la première classe du clergé fût riche afin d'être plus considérée et de pouvoir encourager le travail du peuple ou soulager sa misère, etc. A ce moment il ne croit guère au progrès indéfini ; il veut toujours améliorer l'homme, mais il pense qu'il y a peu de degrés à ajouter à sa perfection morale et à son bonheur ; il se défie de l'esprit de chimère : « Augmentons nos vertus, dit-il, mais restons contents d'être hommes ; ne prétendons pas devenir des dieux. C'est une belle machine que l'aérostat : cherchons quelques moyens de la perfectionner et d'en

faire usage, mais ne concevons pas la folle espérance de nous en servir un jour, pour aller souper dans la lune, ou passer quelques jours à la campagne, chez nos amis de Saturne ou de Jupiter ».

On voit que Saint-Lambert est avec le parti rétrograde et les penseurs timides. Comme tant d'autres de ses amis, il fut surpris et dépassé par la Révolution, qu'ils avaient provoquée et qui les emporta. Bien des réformes désirables qu'ils ne soupçonnaient même pas se seraient accomplies sans désordre ni effusion de sang, si la nation n'avait pas été égarée par l'esprit d'impiété et la libre pensée, dont ils étaient les organes criminels ou inconscients.

558. **Philosophie des religions : Dupuis** (1742-1809). — Pendant que Saint-Lambert écrivait son *Catéchisme universel*, Dupuis s'occupait, dans le même esprit, de l'origine des religions. Né à Trye-Château (Oise) et fils d'un maître d'école, il fut protégé par le duc de La Rochefoucauld et fit ses études au collège d'Harcourt. A la Convention, il vota pour la détention de Louis XVI; sous le Consulat, il présida le Corps législatif; il fit partie de l'Institut à sa fondation, mais y renonça pour se livrer à ses travaux. Dupuis avait suivi les cours de l'astronome Lalande, qui lui suggérèrent son système mythologique, d'après lequel les aventures des dieux et des héros seraient une allégorie perpétuelle du cours des astres et des révolutions célestes. De là le *Mémoire sur l'origine des constellations et l'explication de la Fable par l'astronomie* (1781). Dupuis développa les idées de ce *Mémoire* dans son ouvrage capital : *Origine de tous les cultes ou la religion universelle* (1795. 3 vol. in-4° ou 12 vol. in-8) souvent réimprimé. En

expliquant ainsi l'origine des religions par les phénomènes célestes et l'imagination des peuples, Dupuis n'exceptait pas le christianisme, dont il fut l'un des pires ennemis. Mais le naturalisme qui fait le fond de son système n'est qu'une hypothèse ingénieuse parfois, et toute arbitraire ; elle est rejetée depuis longtemps. Si nous la rappelons, c'est qu'elle a préludé à bien des travaux analogues sur l'origine des religions et leur histoire, la plupart inspirés par le rationalisme.

559. **Destutt de Tracy** (1754-1836) est le plus célèbre des idéologues et il en a été aussi le dernier. Né d'une famille originaire d'Ecosse, venue avec Jean Stuart pour défendre la France contre les Anglais, il était colonel d'infanterie lorsque la Révolution éclata. Il fut député à la Constituante et arrêté comme suspect pendant la Terreur : il consacra alors les loisirs de sa prison (aux Carmes) à la lecture des œuvres de Condillac et de Locke. Il était déjà un fervent lecteur de Voltaire. Rendu à la liberté, il entra à l'Institut lors de sa création (1795), grâce à son ami Cabanis, fit partie de la commission de l'Instruction publique, devint sénateur (1799) et entra à l'Académie française (1808). Il vota la déchéance de Napoléon en 1814 et fut pair de France.

Citons de lui : *Eléments d'idéologie*, comprenant l'*Idéologie* proprement dite (1801), la *Grammaire générale* (1803) et la *Logique* (1805); *Essai sur le génie et les ouvrages de Montesquieu* (1808); *Traité de la volonté en économie politique* (1815); *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1819).

L'idéologie. — Nul mieux que Tracy n'a réduit en système le sensualisme dans lequel avait été élevée

la génération contemporaine de la Révolution. Tracy est l'idéologue par excellence : c'est lui qui persuada de substituer le nom d'*idéologie* à cette périphrase embarrassée : *Analyse des sensations et des idées* ou *Analyse de l'entendement*, par laquelle on désignait alors la philosophie régnante. Or, dans la pensée de Tracy, l'idéologie est simplement la science des idées, c'est-à-dire des phénomènes de la pensée et de leurs lois. Selon les idéologues, toute la philosophie se ramène à cette connaissance ; les substances nous échappent : le mot de *psychologie* substitué à celui d'*idéologie* serait donc trop ambitieux. Toutefois la science des idées, même entendue de cette façon étroite, doit ramener, selon Tracy, l'étude d'autres objets ; car la science des idées comprend celle des organes, qui élaborent les idées, et celle des signes, qui les expriment. L'idéologie implique donc la *physiologie* et la *grammaire*. Cabanis devait s'attacher au point de vue physiologique et préluder ainsi à la *psycho-physiologie*. Pour Tracy, il montre comment l'idéologie et la grammaire se subordonnent de quelque façon les connaissances les plus importantes : la *logique*, l'*éducation*, la *morale*, la *politique*. Car si si l'idéologie est la science des idées, et la grammaire l'art de les communiquer, la logique est l'art de les combiner, l'éducation l'art de les enseigner, la morale l'art de les faire régner dans la vie individuelle, la politique l'art de les faire régner dans la vie sociale.

Pour ce qui est des idées elles-mêmes ou de la pensée, Tracy reproduit Condillac. On pense quand on se souvient, quand on juge, quand on veut. Mais se souvenir, juger, vouloir, ne sont que des manières de

sentir : car se souvenir c'est sentir un souvenir; juger c'est sentir un rapport; vouloir c'est sentir un désir. Donc *penser c'est sentir;* et Tracy accuse pour ainsi dire la langue de n'avoir pas substitué le second mot au premier. Il voudrait également remplacer le mot d'*intelligence* par celui de *sensibilité*. Ajoutons qu'il paraît réduire celle-ci à un mouvement mécanique des fibres; il passe ainsi du sensualisme au matérialisme. On ne s'étonnera pas ensuite s'il dénature le raisonnement en le ramenant au sorite, disons même à une simple série ou association naturelle de sensations ou d'idées sensibles, telle qu'elle paraît exister chez les animaux, où elle peut tenir lieu de raison.

Critique. — Avant de pousser plus loin, notons que certaines vues de Tracy ne manqueraient pas de vérité, si l'idéologie était la science des *idées* proprement dites ou universelles. Alors il serait permis de dire que la grammaire n'est que l'art d'exprimer ses idées; la logique celui de les combiner, etc. Autrement, on voit déjà toute l'absurdité qu'il y a à dire que la grammaire n'est que l'art d'exprimer ses sensations; la logique, celui de les combiner, etc. Bref, il est absurde de dire que la pensée qui distingue l'homme n'est que la sensation transformée. De Tracy aurait dû s'éclairer du langage au lieu de s'en plaindre. Or, le langage témoigne également de l'union étroite et de la distinction essentielle des sens et de l'intelligence. Mais de Tracy regarde le langage comme une pure création de l'homme, alors qu'il nous est donné dans son premier fond par la nature et son Auteur; ce qui fait que ses données sont irréfragables et qu'il est la pierre de touche des systèmes.

L'idéologie de Tracy tombe donc sous les mêmes critiques que le sensualisme en général et celui de Condillac en particulier. Si Tracy se sépare ensuite de Condillac, c'est sur des points accessoires, par exemple quand il dit qu'il ne faut pas lui « accorder que la statue privée de mouvement fera plusieurs comparaisons ou, en d'autres termes, portera plusieurs jugements et acquerra plusieurs connaissances ». Cette puissance de mouvement que Tracy réclame pour le sujet n'est pas encore cette volonté que Biran mettra en évidence. Tracy, en effet, n'en conclut pas moins au caractère purement phénoménal du moi; il supprime la volonté responsable, car il l'identifie avec le désir; il nie la liberté en la confondant avec la spontanéité. Tracy est donc un idéologue étroit et conséquent; il n'a pas su se dégager d'un vain formalisme. Au lieu de l'introduire dans la métaphysique, l'idéologie lui a fermé à jamais la porte de cette science souveraine; l'ombre lui suffit, l'ombre seule lui paraît accessible ou même possible; il ne reconnaît pas la pleine lumière, sans laquelle l'ombre elle-même ne serait pas.

560. *Philosophie du langage.* — Les vues de Tracy sur la grammaire et la parole sont plus justes. Avec Locke, Condillac et les autres idéologues, il a même rendu de vrais services à la philosophie du langage. Il montre que la parole sert non seulement à communiquer la pensée, mais encore à l'élaborer et à la préciser; il observe que les signes se développent en même temps que s'éclaircissent les idées qu'ils expriment; le signe perfectionne l'idée et il en est perfectionné à son tour. Tracy a vu également que le langage qui apporte à l'esprit tant de ressources lui fait courir

aussi plus d'un danger : tous les hommes ne mettent pas le même sens sous les mêmes mots ; nous changeons même de langage aux différentes époques de notre vie et parfois d'un moment à l'autre. De là, pouvons-nous ajouter, tant d'équivoques, de disputes verbales, sans parler d'un vain formalisme où sont emprisonnés tant d'esprits, timides, paresseux ou obscurs.

Quant à l'origine du langage, Tracy soutient qu'il est né de la pensée. Celle-ci, en effet, donne le mouvement, l'impulsion et la vie : c'est l'idée qui engendre le signe, avant d'être excitée à son tour. Tracy combat assez justement de Bonald, qui soutenait, par une exagération manifeste, que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. L'homme, dit Tracy, « n'a des signes que parce qu'il pense. Les signes ne créent point nos facultés ; c'est, au contraire, notre activité volontaire et libre qui les crée ; c'est donc de cette volonté productive qu'il faut nous relever, non des signes qui n'en sont que les produits ». — Mais Tracy se trompe, à son tour, en pensant que l'homme a créé son langage d'une manière réfléchie, comme il a inventé les arts et les sciences. Tout ce qu'il enseigne sur les signes en général et sur leurs rapports avec la pensée est plutôt en contradiction avec cette opinion, et persuade que l'homme a reçu ou trouvé d'instinct l'expression parlée de sa pensée presque aussitôt que sa pensée elle-même. Par une contradiction singulière, le même philosophe qui accorde trop à l'initiative réfléchie de l'homme, quand il s'agit de l'invention du langage, est trop timide quand il s'agit du perfectionnement du langage et de l'unité à établir entre les hommes sur

ce point. Tracy, en effet, ne pense pas qu'on puisse jamais créer une langue universelle, ni rendre universelle une langue déjà existante. Si une langue arrivait à l'universalité pour un temps, elle ne tarderait pas à la perdre. Tout ce qu'il demande, c'est que les langues deviennent plus claires, plus précises, moins chargées d'exceptions ; c'est que la prononciation s'améliore et que l'orthographe s'en rapproche autant que possible ; il réclame pour les langues les qualités logiques et se montre sévère pour les demi-mots, les inversions arbitraires et les métaphores.

Ces vues ne sont justes qu'à demi et seraient funestes si l'on tentait jamais de les appliquer. Car une langue parfaite n'est pas seulement un instrument de logique, un moyen d'énoncer des propositions ou des équations (1), mais encore le moyen d'exprimer tous les sentiments de l'âme ; elle n'est pas seulement au service de la raison et de la science, en particulier de la logique : elle est aussi l'organe des arts et de toutes les passions. En ce qui concerne l'orthographe, n'oublions pas que le mot écrit n'est pas seulement le signe ou le représentant du mot prononcé : bien qu'il en vive et en relève, il tient mieux que lui au passé, à l'histoire, aux traditions ; à ce point de vue l'écriture l'emporte toujours sur la parole. Réduire le mot écrit à n'être que la copie du mot prononcé, en rejetant de l'orthographe tout élément ancien, serait donc priver

(1) On sait que Tracy avait une tendance à opérer ces sortes de réductions, qui répugnent non moins au langage qu'à la philosophie. Il écrivait dans sa prison le 5 thermidor : « Le produit de la faculté de penser ou percevoir = connaissance = vérité (c'était là l'objet de l'idéologie) ; vertu = bonheur = sentiment d'aimer (morale) ; liberté = égalité = philanthropie. »

la langue d'une bonne partie de sa richesse et compromettre son avenir en coupant ses meilleures racines. Par celles-ci la langue d'un peuple plonge dans le passé et en reçoit encore sa meilleure sève, ses fleurs les plus délicates, ses parfums pénétrants, ses plus agréables souvenirs.

561. *Logique*, etc. — La logique est une application de l'idéologie ; elle détermine les lois de la pensée dans le *jugement* et le *raisonnement*. Or, selon Tracy, tout jugement résulte simplement de ce que nous voyons une idée contenue dans une autre ; en s'enchaînant ensuite les uns aux autres, les jugements constituent le raisonnement. Tout cela paraîtrait plausible, si Tracy ne soutenait pas que les idées particulières contiennent les idées générales et que, par conséquent, c'est dans les premières que nous voyons les secondes pour former tous nos jugements. — Mais il est facile de voir que Tracy, de même que Locke, s'en tient ici au rapport de *compréhension* des idées, sans tenir compte du rapport d'*extension*, en vertu duquel le général contient le particulier. Or c'est sur ce rapport qu'est fondé le syllogisme déductif, le plus important quand il s'agit d'organiser les vérités acquises et de faire la synthèse des objets analysés. Toute la critique que Tracy peut faire de l'ancienne logique est donc superficielle : elle repose sur une équivoque ou une notion insuffisante de la liaison des idées.

Maintenant à quel jugement primitif, à quelle vérité ou à quel fait Tracy rattachera-t-il toute sa logique ? A cette vérité ou à ce fait que *nous sentons ce que nous sentons*. Mais Tracy ne réussit guère à faire sortir de là une série quelconque de vérités

scientifiques. S'il est vrai, comme il le soutient avec tous les subjectivistes, que « nous ne voyons jamais rien que nos propres idées »; s'il est vrai que « les corps ne consistent pour nous que dans les impressions qu'ils nous font », comment pourrons-nous jamais prononcer quoi que ce soit sur les objets extérieurs ? Il faudra réduire la science à les nier ou à les ignorer, pour confondre tout être connu avec la connaissance que nous en avons, la vérité *objective* avec la vérité *logique*. Or, c'est là l'erreur capitale de l'idéalisme, qui ramène la métaphysique à la logique, la *réalité* à l'*idée* que nous en avons; par exemple, l'existence des corps et du monde entier à une certaine possibilité de sensations qui est en nous.

Rien de plus étroit aussi que les vues de Tracy sur l'erreur. Toute erreur viendrait, selon lui, de l'imperfection du souvenir — Mais, sans entrer ici dans aucune discussion, comment expliquer par là l'erreur du sauvage qui affirme que le soleil tourne autour de la terre ? Toutes les causes de vérité, tous les critériums qui nous éclairent, peuvent également, par leur absence ou leur insuffisance, être des causes d'erreur.

Nous signalerons encore quelques opinions de Tracy. Il essaie de rattacher à l'idéologie, telle qu'il l'a définie, toutes les autres connaissances principales: la morale, l'économie politique, la législation, la connaissance de la nature ou du grand monde, dont la connaissance des idées serait le point de départ. — Mais il suffit d'observer que la morale de Tracy ne peut être fondée que sur le désir sensible; il ne peut l'appuyer sur l'obligation absolue au bien : dès lors,

toutes les sciences morales pècheront par la base. Il fait naître le juste et l'injuste des institutions humaines, et il approuve Hobbes, qui établit le fondement de toute justice sur les conventions. Selon lui, il n'y a pas, à proprement parler, de devoirs réciproques, il n'y a que des devoirs envers nous-mêmes. Il regarde l'économie politique comme fondée sur le besoin (1). La science de la nature manque elle aussi de toute base suffisante, car elle est sans métaphysique. Tracy nie celle-ci, comme le font de nos jours les positivistes, vrais continuateurs des idéologues. Avec eux, il veut ramener l'idée de *cause* à celle d'*antécédent ;* le concept d'*être*, auquel tout est suspendu, lui paraît vide. Mais une philosophie qui arrive à de telles conclusions est jugée. On reconnaîtra du moins que Tracy est conséquent : c'est un idéologue des plus systématiques. Il devait venir jusque-là, après avoir ramené toute science à l'idéologie et prononcé que celle-ci n'est qu'un chapitre de l'histoire naturelle, une analyse de la sensation.

562. **Cabanis** (1757-1808). — L'idéologue le plus remarquable après Tracy, est son ami Cabanis, qui appliqua l'idéologie à la médecine. Il naquit à Cosnac (Corrèze). Son père était un agronome distingué, ami et collaborateur de Turgot. Cabanis fut confié d'abord à deux prêtres des environs de sa ville natale ; à dix ans, il entra au collège de Brives, où une sévérité mal entendue aigrit son caractère. Las de ses révoltes et de son opiniâtreté, son père le conduisit à Paris pour y terminer ses études et le laissa à lui-même,

(1) Cf. H. Baudrillart, qui lui consacre un article trop élogieux dans le *Nouv. Dictionn. d'écon. polit.*

tout en le recommandant sans doute à ses amis les économistes. Le remède était extrême; mais, au dire de Cabanis, le succès fut complet. Il étudia avec ardeur, suivit les cours de physique de Brisson, se plut dans la lecture de Locke, de Rousseau, etc. En 1773, n'ayant encore que 16 ans, il accompagna un seigneur polonais à Varsovie en qualité de secrétaire, mais il n'y resta que deux ans et se hâta de rentrer à Paris. Il se lia avec le poète Roucher, et lui-même s'essaya à traduire Homère. Pressé par son père de choisir une profession, il étudia la médecine sous Dubreuil. Admis chez M[me] Helvétius, dont il fut l'héritier et pour ainsi dire le fils adoptif, il y rencontra les hommes les plus célèbres de l'époque, se lia avec Franklin, Condorcet, etc. Il embrassa avec ardeur les principes de la Révolution, fut l'ami de Mirabeau et son médecin. Pendant la Terreur, il échappa à l'attention en se livrant à la pratique de son art dans un hôpital, et parvint à sauver plus d'un proscrit. Après le 9 thermidor, il professa l'hygiène aux Ecoles centrales, entra à l'Institut dans la section de l'Analyse des sensations, fut distingué par Bonaparte, approuva le 18 brumaire et entra au Sénat. Sa liaison avec Fauriel (1), auquel il adressa une *Lettre* fameuse, date des dernières années de sa vie. Vers 1807, sa santé, qui avait toujours été précaire, fut gravement ébranlée, et il mourut l'année suivante d'une nouvelle attaque d'apoplexie.

En 1802 paraissait son fameux livre des *Rapports*

(1) *Fauriel* (1772-1844), historien et critique, né à Saint-Etienne (Loire), étudia sous les oratoriens à Tournon et à Lyon, se lia avec Cabanis et les autres membres de la Société d'Auteuil.

du physique et du moral de l'homme (2 vol.), composé de douze mémoires, dont les premiers avaient été lus à l'Institut dès 1796. Ses œuvres, publiées par Thurot (1823-25), comprennent en outre : le *Journal de la maladie et de la mort de Mirabeau ;* un *Essai sur les secours publics ;* un *Coup d'œil sur les révolutions de la médecine ;* des *Mélanges de littérature allemande ;* une *Lettre à M. Fauriel sur les causes premières*, dans laquelle Cabanis paraît revenir à des idées spiritualistes.

563. *Rapports du physique et du moral.* — Au point de vue de l'explication des rapports du physique et du moral, la théorie platonicienne du composé humain s'est toujours montrée insuffisante. Mais il était réservé à la science contemporaine de discréditer à jamais les *causes occasionnelles*, *l'harmonie préétablie* et autres hypothèses de même genre. Les recherches physiologiques, en effet, ont mis en toute évidence l'intimité de l'union de l'âme et du corps. A ce point de vue, les travaux de Cabanis ne furent pas inutiles : il eut le mérite d'ouvrir la voie. Malheureusement sa théorie est celle du sensualisme et même du matérialisme : « Pour se faire, dit-il, une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion... Nous voyons les aliments tomber dans ce viscère (l'estomac) avec les qualités qui leur sont propres ; nous les en voyons sortir avec des qualités nouvelles, et nous concluons qu'il leur a véritablement fait subir cette altération. Nous voyons également les impressions arriver au cerveau par l'extrémité des

nerfs : elles sont alors isolées et sans cohérence. Le viscère entre en action, il agit sur elles, et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées... Nous concluons avec la même certitude que le cerveau digère, en quelque sorte, les impressions, qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée. » — On voit que Cabanis confond ici avec les phénomènes physiologiques non seulement les sensations, mais encore les pensées proprement dites ou les phénomènes intellectuels. Mais l'exemple même qu'il allègue condamne ses prétentions : « Qu'on nous montre, disait déjà Maine de Biran, comment l'impression reçue se transforme en perception, souvenir, image, jugement, de même qu'on nous montre physiologiquement la pâte alimentaire successivement transformée en chyle, en sang et en différentes humeurs... »

Mais si l'idée mère des *Rapports* est fausse, il n'en est pas de memê de bien des idées accessoires. Ce que dit Cabanis de l'influence de l'âge, du sexe, du tempérament, de la maladie, etc., est souvent juste et même digne de remarque. Il est incontestable, par exemple, que l'homme et la femme subissent l'influence de leur sexe au point de vue moral. Nulle pour ainsi dire dans le bas âge, cette influence ne tarde pas à s'accuser dans les jeux des enfants, leurs goûts instinctifs et leurs préférences. Elle éclate à l'époque de la puberté. A ce moment se révèlent souvent, chez les jeunes sujets, des talents qu'on ne soupçonnait pas, des aptitudes merveilleuses, qui marquent bien l'influence secrète et profonde de l'organisme sur la pensée. Cette influence n'apparaît pas moins dans la dégradation intellectuelle et morale où peut jeter le vice précoce. Aussi Cabanis recommande la conti-

nence comme favorable également à la vigueur du corps et à celle de l'esprit. Il montre de la même manière que la destinée sociale de l'homme et celle de la femme s'expliquent fort bien par leur organisation physique. Si l'homme et la femme sont aptes à certains travaux intellectuels plutôt qu'à tels autres, à certaines fonctions au foyer domestique ou dans la vie publique, cela ne tient pas simplement à l'éducation, aux mœurs, aux coutumes ou aux conventions sociales (comme quelques partisans de l'égalité absolue des sexes l'ont soutenu) : cela tient avant tout aux lois de la nature et de la vie. Bref Cabanis tend à justifier ici la doctrine de l'Eglise, qui prêche l'égalité spirituelle ou morale des sexes, tout en maintenant la subordination de la femme à l'homme au sein de la famille et dans la vie publique. Seuls les peuples chrétiens ont bien compris les rôles respectifs de l'homme et de la femme, rôles très divers, mais harmoniques, égaux en un sens, puisqu'ils sont l'un et l'autre excellents.

Nous ne suivrons pas Cabanis dans ses considérations sur l'influence des tempéraments, des maladies, de l'alimentation, etc. Nous remarquerons seulement que toutes ces conditions physiques, malgré leur importance, qui est parfois extrême, ne décident point par elles-mêmes de la valeur intellectuelle de l'homme, ni surtout de sa valeur morale. La nature, le climat, le tempérament, la race, etc., peuvent bien borner ou conditionner l'activité humaine, mais ils ne sauraient jamais la régler : malgré tout, l'homme s'appartient dans les limites assignées par la nature.

D'ailleurs, avec l'influence du physique sur le moral, il faut remarquer celle non moins grande du

moral sur le physique. Cabanis en parle brièvement dans le dernier de ses mémoires. Encore paraît-il la confondre avec celle du cerveau sur les autres organes, alors qu'elle est plutôt l'influence du moral sur le cerveau et, par celui-ci, sur tous les organes. D'aucune manière il ne faut confondre le moral avec la sensibilité; ou bien il faudra voir une influence du moral sur le physique chez l'animal qui dépérit, par exemple, parce qu'on l'a éloigné de son maître.

Notons enfin que la méthode de Cabanis est toute physiologique et extérieure. Aussi elle n'atteint pas l'âme dans ses facultés supérieures. C'est seulement par les informations de la conscience que peut se constituer la psychologie. Celle-ci puise encore ses renseignements dans la description des mœurs, dans l'histoire des peuples et des races. Certes le moraliste qui décrit les caractères à la façon d'un La Bruyère n'est pas physiologiste : il fait œuvre pourtant de psychologie profonde. Or, c'est grâce à la même méthode, plutôt qu'à ses recherches physiologiques, que Cabanis a pu établir ses conclusions les plus plausibles. Comme l'observe avec raison M. Ferraz, « c'est en observant les enfants et les adolescents des deux sexes dans leurs études et dans leurs jeux, et non en disséquant leur cœur ou leur cerveau, qu'il est arrivé à déterminer les dispositions instinctives soit des uns soit des autres, et à démêler les différences qui les distinguent. Il a suivi, non la méthode des grands observateurs du corps humain, mais celle des grands observateurs de l'âme humaine, depuis Homère et Aristote jusqu'à Molière et La Rochefoucauld ».

564. *Lettre à Fauriel sur les Causes premières.* — Il nous reste à parler de la *Lettre* de Cabanis à

Fauriel, où l'auteur des *Rapports* professe des idées spiritualistes. Cette lettre a été diversement jugée. Les uns y ont vu une rétractation ; d'autres, une évolution naturelle des idées de Cabanis ou un complément de sa pensée; d'autres l'expliquent plutôt par le milieu social où l'on respirait depuis le Concordat. Chacune de ces explications peut renfermer une part de vérité. Quoi qu'il en soit, la doctrine de la *Lettre* détruit ou corrige celle des *Rapports*. Cabanis y admet un principe vital, distinct des organes et de leurs fonctions : c'est un être, une substance, qui fait l'unité du corps vivant; son départ est le signal de la mort et de la corruption. Or, cette thèse est celle de l'animisme, opposé au matérialisme et à l'organicisme. Pas plus que le corps vivant l'univers ne parait explicable à Cabanis par le mouvement purement mécanique; le *grand monde* comme le *petit monde* a besoin d'un moteur : *Mens agitat molem*. Il croît maintenant aux causes finales, dont la recherche lui paraissait puérile; il parle comme Leibniz et Newton. Il ne conçoit pas qu'une cause dépourvue d'intelligence puisse en donner à ses effets : j'aimerais autant croire, dit-il avec Bacon, à toutes les rêveries du Talmud qu'à l'inintelligence de la cause première. Il est naturel ensuite qu'il admette l'immortalité de l'âme. Mais il ne sait pas encore définir les vrais rapports de l'âme avec le corps : son animisme paraît être celui de Stahl.

Les idées de Cabanis ont donc été peu cohérentes et même contradictoires; mais elles n'en expliquent que mieux l'époque où il vécut. Le même changement qui s'est opéré dans son esprit a pu s'opérer dans beaucoup d'autres; et ainsi le matérialisme de la fin

du XVIIIe siècle a pu préparer, par ses excès mêmes, une renaissance spiritualiste et chrétienne. D'autres idéologues, comme Maine de Biran, sortis plus tôt que Cabanis du champ étroit et malsain du sensualisme, allaient mériter d'être comptés parmi les représentants du spiritualisme chrétien.

565. **Autres philosophes physiologistes.** — Parmi les autres physiologistes de cette époque dont les travaux intéressent la philosophie, nous citerons d'abord Pinel et Bichat.

Pinel (1745-1826) se distingua comme aliéniste et philanthrope ; il opéra une réforme dans le traitement des aliénés, soumis trop souvent avant lui à des traitements barbares. La science des maladies nerveuses doit beaucoup à son *Traité médico-philosophique de l'aliénation mentale* (1791), à sa *Nosographie philosophique* (1796) et à ses six *Mémoires sur la folie* (1798-1801). Il fut loué également par Tracy et Biran.

Bichat (1771-1802), mort à la fleur de l'âge, brilla surtout comme physiologiste. Mais il se trompait en définissant la vie : « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » ; car la vie est avant tout une force, un principe de développement et d'action. Il distinguait ensuite la vie organique, commune aux plantes et aux animaux, et la vie animale. Sa distinction entre la contractilité organique et la contractilité animale paraît encore assez plausible. Mais on ne saurait le suivre quand il distingue, en outre, la sensibilité organique et la sensibilité animale : l'animal seul peut sentir.

566. **La phrénologie. Gall** (1758-1828). — Le fondateur de la phrénologie appartient par ses ori-

gines à l'Allemagne, mais c'est à Paris surtout qu'il exposa son système, à partir de 1808. Après quelques années de succès, il mourut dans une sorte d'oubli et d'obscurité. Gall naquit à Tiefenbrunn (Bade), étudia à Strasbourg, puis à Vienne, où il prit son grade de docteur (1785). Ce fut seulement en 1798 qu'il annonça, dans le *Mercure* de Wieland, son projet de publier un ouvrage sur une doctrine nouvelle. On lui refusa d'ouvrir un cours à Vienne. Alors, se plaignant de l'obscurantisme viennois, il se mit à voyager, se rendit à Berlin (1805), puis à Dresde, Torgau, Wœrlitz, Halle, Iéna, Copenhague, Hambourg, Amsterdam, Leyde, Francfort, Carlsruhe, Heidelberg, Munich, Zurich, Paris enfin, où il arriva à la fin de 1807. Il prétendait avoir fait maintes observations scientifiques au cours de ses pérégrinations, étudiant les personnages les plus illustres aussi bien que les gens du commun, les génies et les aliénés, les criminels et les hommes de bien, visitant même les musées pour y observer les bustes et les portraits des hommes illustres, et tirant de toutes ces observations les lois d'une science nouvelle, la *phrénologie*.

Il l'exposa à Paris en toute liberté, avec son compatriote G. Spurzheim, et il fut écouté. L'Institut, il est vrai, ne répondit pas à ses avances, mais il s'en consola en publiant pour les gens du monde divers ouvrages, dont le principal porte *sur les Fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties, avec des observations sur la possibilité de reconnaître les instincts, les penchants, les talents et les dispositions morales et intellectuelles des hommes et des animaux, par la configuration de leur cerveau et de leur tête* (1822-25, 6 vol.). Le long titre

de cet ouvrage en indique déjà toute la doctrine. Gall prétendait que les qualités morales et intellectuelles sont innées; que ces qualités dépendent, dans leur exercice et leur manifestation, de l'organisme ; que le cerveau est l'organe de tous les penchants, de tous les sentiments, de toutes les facultés; qu'il est composé d'autant d'organes distincts qu'il y a de facultés, de penchants et de sentiments; enfin que la forme du crâne et de la tête permet de découvrir toutes les qualités morales et intellectuelles. — De ces cinq affirmations, les deux premières ne sont pas propres au système de Gall et peuvent être admises, avec de justes explications. La troisième est commune au système de Gall et au matérialisme. Les deux dernières sont propres au système de Gall, encore qu'elles paraissent inspirées par la théorie de Lavater. Mais, avant d'en faire la critique, nous devons achever d'exposer le système.

Dans la carte topographique du cerveau qu'il a essayé de dresser, Gall distingue quatre parties : le cervelet, la région postérieure du cerveau, la région moyenne et la région antérieure. Le cervelet serait, selon lui, l'organe de la génération et il s'appuie, pour le prouver, sur des faits bizarres, révoltants, qui paraissent mal observés. La région postérieure du cerveau contiendrait cinq organes : ceux de l'amour de la progéniture, de l'attachement ou de l'amitié, de la défense de soi-même, de l'orgueil ou de la fierté, de la vanité ou du désir de la gloire. Entre le troisième et le quatrième, Spurzheim plaçait, en outre, l'*habitativité* ou le choix des habitations. La région moyenne contiendrait sept ou huit organes, correspondant aux sentiments suivants : instinct

carnassier (au-dessus du méat auditif); sens de la mécanique (région temporale); sens de la ruse (au-dessus de l'instinct carnassier); sentiment de la propriété (arrière l'arcade supérieure de l'orbite); la circonspection (région moyenne des pariétaux); la fermeté (sommet de la tête); le sentiment religieux (arrière la région frontale). Mais ici encore Spurzheim a remanié cette carte; il signale la *combativité*, la *destructivité*, la *biophilie* ou amour de la vie, l'*alimentivité;* puis, dans la région supérieure, la *merveillosité*, l'espérance et la *conscienciosité*. On remarquera que Gall assigne le même organe au vol et à la propriété. Si l'organe est médiocrement développé, c'est le sentiment honnête de la propriété; s'il l'est de plus en plus, c'est le sentiment qui porte à faire des économies, des acquisitions, et finalement à s'approprier le bien d'autrui.

Enfin la région antérieure du cerveau, autour du pôle frontal, qui est toujours en antagonisme avec le pôle occipital, celui des mauvaises passions, comprend une foule d'organes et de facultés élevées : le sens des mots, le sens du langage et la mémoire des personnes (tous les trois sous le plancher de l'orbite); puis, sur deux rangs : le sens des nombres, le sens des couleurs, le sens des localités et la mémoire des choses; le sens des tons, l'esprit caustique, l'esprit métaphysique et la sagacité comparative. Mais Spurzheim a remanié et compliqué encore cette dernière partie de la carte.

Critique. — Tout n'est pas à rejeter dans les idées de Gall. L'âme et les facultés sensibles sont liées aux organes, en particulier au cerveau. On peut donc localiser certaines facultés internes, de même que le

sens de la vue ou du toucher. Depuis Gall, d'autres physiologistes (Broca, Flourens) s'y sont appliqués avec quelque succès. Mais d'abord la méthode de Gall n'était point scientifique : elle consistait à palper les crânes des personnes du peuple dont il provoquait et recevait les confidences, à recueillir mille anecdotes, à comparer les bustes et les portraits des hommes célèbres avec ce que l'histoire en raconte, etc. Remarquons aussi que les protubérances ou bosses du crâne ne répondent pas exactement à celles du cerveau : elles sont donc des signes trompeurs, alors même que celles du cerveau seraient des signes certains. Ensuite Gall a divisé arbitrairement les facultés, mêlant constamment l'ordre intellectuel et l'ordre sensible et les sentiments moraux aux instincts. L'expérience a montré que les régions du cerveau ne correspondent pas une à une aux facultés indiquées, mais que d'ordinaire chacune intéresse plusieurs facultés. C'est même là que s'arrêtera longtemps encore et peut-être toujours l'effort des physiologistes : ils ne pourront isoler les organes des sens internes comme ceux des sens externes ; ils localiseront tel ou tel exercice d'une ou plusieurs facultés, mais ils ne localiseront jamais peut-être avec précision la faculté elle-même.

Quoi qu'il en soit, il faut renoncer à localiser les facultés proprement intellectuelles : elles ne dépendent des organes que d'une manière indirecte. On n'a pu jusqu'ici leur assigner un organe, alors qu'on y a plus ou moins réussi pour les autres ; et ainsi les découvertes de la physiologie, qui avaient paru d'abord encourager les prétentions du matérialisme, tendent aujourd'hui à démontrer la spiritualité de l'âme.

Si donc l'homme physique se mesure à ses organes, il n'en est pas de même de l'homme moral, qui pense et veut librement. Or c'est là le vice principal du système de Gall, qui fait de l'homme un être fatalement déterminé et rigoureusement défini par l'état de ses organes. C'est ainsi qu'il proposait également la phrénologie aux pédagogues et aux magistrats : aux premiers, pour discerner les talents ; aux seconds pour découvrir les crimes. (1)

567. **Broussais** (1772-1838). — Parmi les partisans du système de Gall, se distingua Broussais, regardé comme le chef de l'école physiologique. Il naquit à Saint-Malo, étudia au collège de Dinan, suivit à Paris, à partir de 1799, les cours de Bichat et de Pinel, dont il devait plus tard combattre les idées, et fut reçu docteur en 1803. Il entra comme chirurgien dans la marine militaire, fut ensuite médecin aux armées de l'Empire, fit à ce titre les campagnes de Hollande, d'Allemagne, d'Italie et d'Espagne. En 1820, il remplaça le baron Desgenettes comme premier professeur à l'hôpital du Val-de-Grâce, où il enseignait déjà depuis 1814. En 1830, il obtint la chaire de pathologie et de thérapeutique générales à la faculté de médecine ; en 1832, il entra à l'Académie des sciences. Citons de lui : *Examen des doctrines médicales* (1817), où il s'élevait contre l'autorité de Pinel en pathologie ; *Traité de l'irritation et de la folie* (1828), vivement attaqué par les spiritualistes, où il cherche à expliquer tous les phénomènes pa-

(1) Voir Flourens, *Examen de la phrénologie* (1851) ; Lelut, *la Phrénologie, son histoire*, etc. (1858) ; MM. Farges et Surbled, *le Cerveau*, ouvrages philosophiques où est discutée la théorie de Gall.

thologiques par l'inflammation ou l'irritation des tissus ; *Cours de phrénologie* (1836).

Broussais a professé le matérialisme. Il acceptait à peu près les idées de Bichat et faisait de l'*irritation* (stimulation, excitation) la base de toutes ses théories. Il prétendit expliquer par les mêmes principes la vie intellectuelle et la vie physique : toute pensée, selon lui, serait due à une simple excitation de la pulpe cérébrale. Il regardait l'*âme*, l'*intelligence*, l'*esprit*, comme de simples entités ou des mots, dont il ne réussissait pas cependant à se passer dans ses exposés de doctrine. Avec son maître Cabanis, il se flattait de prouver que le moral n'est qu'un aspect du physique ; que l'émotion morale, par exemple, ne diffère pas réellement de l'émotion passionnelle. Il réclamait pour les seuls médecins l'étude de l'intelligence : Je n'ai qu'un regret, disait-il, « c'est que les médecins qui cultivent la physiologie ne réclament qu'à demi-voix la science des facultés intellectuelles, et que des hommes qui n'ont point fait une étude spéciale des fonctions, veulent s'approprier cette science sous le nom de psychologie ». Mais Broussais ne réussissait pas même à établir ses doctrines médicales : à plus forte raison échouait-il dans ses prétentions philosophiques. La fibre nerveuse, qu'il supposait plus ou moins tendue par l'*excitation* et au moyen de laquelle il expliquait tout, n'existe pas comme il la concevait, et sa théorie a été vite abandonnée.

N'oublions pas que Broussais a laissé comme Cabanis une sorte de testament philosophique où il se déclare *déiste* ; il reconnaît qu'une intelligence a tout coordonné dans l'univers. Toutefois il persiste à croire que l'âme n'est qu'un cerveau agissant. Cette formule

matérialiste a pour excuse les exagérations des éclectiques. Contre ceux-ci Broussais pouvait maintenir que le sujet indivisible de la sensation et de toutes les facultés sensibles est le corps vivant, en particulier le cerveau animé. Mais il aurait dû reconnaître que l'âme seule est le sujet des actes de raison et des facultés intellectuelles, dont le meilleur fruit est la connaissance de Dieu.

568. **Philosophie de l'histoire naturelle : Lamark** (1744-1829). — Les savants qui suivent appartiennent à l'histoire de la philosophie par leurs théories sur les règnes de la nature. Le premier, Lamark, est plutôt que Darwin le véritable fondateur du transformisme. Il naquit en Picardie, fut destiné d'abord à l'état ecclésiastique, s'engagea ensuite, malgré un extérieur débile, dans l'armée du maréchal de Broglie et fut fait officier sur le champ de bataille. Il quitta l'armée à la suite d'un accident, travailla dans une banque, tout en consacrant ses loisirs à la botanique, et publia, en 1778, la *Flore française*, qui le fit connaître. Buffon, qui goûtait peu Linné, apprécia cet ouvrage. Lamark y classait les plantes artificiellement, selon une méthode constamment dichotomique. L'année suivante, il entra à l'Académie des sciences. En 1793, il fut nommé professeur de zoologie au Muséum, où il s'occupa des classes inférieures des insectes et des vers, tandis que Geoffroy Saint-Hilaire étudiait les animaux supérieurs. Les travaux de Lamark s'étendirent donc non seulement à la botanique, mais encore à la zoologie ; il ne négligea pas non plus les sciences physiques. Citons de lui : *Recherches sur les causes des principaux faits physiques* (1794) et la *Philosophie zoologique* (1809).

Sans parler de ses vues étranges sur les éléments chimiques et l'origine de la vie (il niait les affinités chimiques et regardait tous les corps composés comme le résidu de la vie végétale ou animale), nous remarquerons sa théorie de la transformation des espèces vivantes. Lamark admet la génération spontanée ; il estime que la vie se développe ensuite graduellement : d'abord apparaît l'irritabilité, puis le sentiment, le besoin de vivre et l'organe nutritif qui naît de ce besoin. Tous les organes des espèces vivantes seraient nés des efforts que l'animal aurait faits pour marcher, voler, saisir sa proie, etc. Les habitudes, le milieu et l'hérédité expliqueraient ainsi l'origine des espèces, dont les supérieures proviendraient des inférieures. Ce système se réfute par les mêmes raisons que le transformisme de Darwin. De plus, les explications de Lamark sont sujettes à des critiques particulières qui ont fait rejeter le lamarkisme par ceux-là mêmes qui en retiennent la thèse fondamentale (1). Darwin, à son tour, a été critiqué de la même manière ; et cette facilité avec laquelle les évolutionnistes modifient ou changent même tout à fait leurs preuves, est un indice du peu de solidité de leur système. — Lamark mourut très âgé et aveugle, comme son collègue et ami, Geoffroy Saint-Hilaire, qui prononça son éloge.

569. **E. Geoffroy Saint-Hilaire** (1772-1844), né à Etampes, étudia au collège de Navarre, devint l'élève et l'ami de Hauy ; il sauva, au péril de sa vie, plusieurs victimes des jacobins, pendant la Révolution. Déjà professeur au Muséum en 1795, il appela à

(1) Voir, par exemple, Weismann, *Sélection et hérédité*, trad. par H. de Varigny (1892).

Paris Georges Cuvier, dont il fut longtemps le collaborateur et l'ami. En 1798, il accompagna Bonaparte en Egypte et sauva, par sa fermeté, les collections qu'il avait amassées et que les Anglais voulaient s'approprier lors de la capitulation. En 1809, il n'accepta la chaire de zoologie, à la faculté des sciences, que sur le refus de Lamark. Député pendant les Cent-Jours, il renonça à la vie politique sous la Restauration. En 1840, il fut frappé de cécité et n'en continua pas moins ses travaux, Citons de lui : *Philosophie anatomique* (2 vol. 1818-22) ; *Principes de philosophie zoologique :* c'est le recueil des réponses qu'il fit à Cuvier lors des fameuses discussions de 1830 ; *Etudes progressives d'un naturaliste* (1835) ; *Notions de philosophie naturelle* (1838).

Geoffroy Saint-Hilaire fut d'abord le collaborateur de Cuvier, avec lequel il décrivit et classa les animaux, établissant la loi de la « subordination des caractères » ; mais, en partant de l'observation des mêmes faits, il tira ensuite des conclusions philosophiques tout opposées. Alors que Cuvier soutenait que le règne animal se partage en quatre embranchements irréductibles, Geoffroy s'attachait à démontrer « l'Unité de composition organique ». L'antagonisme entre les idées des deux savants, d'abord latent, s'accusa plus tard et éclata lors des discussions qui eurent lieu à l'Académie des sciences, peu de temps avant la mort de Cuvier. Geoffroy insistait surtout sur les analogies profondes qui existent entre tous les animaux. Ces analogies font qu'on retrouve, sous une forme ou sous une autre, les mêmes organes chez les espèces d'ailleurs les plus dissemblables. Ainsi on trouve des dents chez les oiseaux ou dans leur fœtus, et un rudi-

ment de larynx chez les poissons. Comparant les articulés avec les annelés, que Cuvier séparait absolument, Geoffroy trouvait que les vertébrés ont leur colonne vertébrale à l intérieur, tandis que les articulés sont dans leur colonne vertébrale. En faveur de sa théorie de l'unité de composition, il faisait valoir encore le principe de la *connexion des organes*, en vertu duquel « un organe est plutôt anéanti que transposé »; le fait des « organes rudimentaires », dépourvus de fonctions apparentes et persistant sans déplacement; le principe du *balancement des organes*, en vertu duquel un organe ne se développe extraordinairement qu'au détriment de ceux auxquels il fait contrepoids, pour ainsi dire. Par exemple, si les membres antérieurs se développent beaucoup, chez les oiseaux (ailes), c'est au détriment des membres postérieurs.

Ces vues et autres semblables, que nous ne pouvons qu'indiquer, nous permettent cependant de penser que Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier développaient les deux aspects d'une même doctrine, plutôt qu'ils ne soutenaient deux doctrines contradictoires. Le premier s'attachait à montrer les ressemblances, et le second les différences des espèces vivantes. Il est certain, en effet, que le règne animal est à la fois un et multiple. Cette unité, remarquée déjà par Aristote, dans l'antiquité, par Buffon, Newton, Linné, etc., est évidente, bien que nombre d'espèces intermédiaires nous soient encore inconnues. Mais cette unité de plan ne supprime point les oppositions, les contrastes et, en définitive, les différences essentielles; elle ne donne point le droit de conclure, avec Lamark et Darwin, que tous les animaux descendent d'un

même ancêtre. Sans aller aussi loin que Lamark, Geoffroy Saint-Hilaire admettait une certaine variabilité, et il en voyait la cause dans le « monde ambiant ». Lamark soutenait que les espèces actuelles proviennent des espèces fossiles : Geoffroy Saint-Hilaire admettait seulement la possibilité de cette transformation. Mais il se séparait de Cuvier, qui tenait pour la pluralité des plans de la nature, la fixité des espèces et la finalité de l'organisme. Le débat qui eut lieu entre eux, à l'Académie, en février, mars et juillet 1830, divisa le monde savant et le divise encore. Gœthe et les autres partisans de la *philosophie* panthéistique *de la nature*, telle que l'Allemagne la célébrait alors, applaudirent aux conclusions de Geoffroy Saint-Hilaire. Mais ces conclusions, sans condamner cette philosophie, ne la justifiaient point; et leur auteur protesta toujours contre cette alliance.

570. **Georges Cuvier** (1769-1832), né à Montbéliard, était fils d'un officier du régiment suisse au service de la France. On le destina d'abord à être ministre protestant; mais ses goûts scientifiques déterminèrent sa vocation. Il étudia au collège de Montbéliard, puis à l'Académie de Stuttgard, lut Buffon avec passion, s'adonna aussi aux mathématiques, à la philosophie, au droit. A 19 ans, il était précepteur en Normandie, et la vue de l'Océan attira son esprit vers la géologie et l'étude de la faune marine. Il entra bientôt en relation avec des savants, vint à Paris en 1794, entra à l'Institut en 1796, professa au Muséum, succéda à Daubenton au Collège de France et obtint rapidement tous les honneurs scientifiques. Il fournit aussi une carrière politique, fut maître des

requêtes en 1813, conseiller d'Etat sous Louis XVIII et pair de France en 1831. Citons de lui : *Recherches sur les ossements fossiles* (1821-84), 7 vol.), précédées d'un *Discours sur les révolutions du globe ; le Règne animal distribué d'après son organisation* (1816, 4 vol.).

Cuvier a créé une classification naturelle du règne animal. Son œuvre est analogue à celle de Jussieu en botanique. Il a fondé cet ordre naturel des espèces vivantes sur la loi des « corrélations organiques » et sur celle de la « subordination des caractères ». En vertu de la première, il parvenait à induire de l'examen de quelques débris fossiles, appartenant à des espèces disparues, tout l'organisme de ces espèces. Des découvertes ultérieures de fossiles complets, confirmèrent ses inductions. Des faunes, aujourd'hui disparues, étaient ainsi révélées au monde présent, grâce à une méthode si féconde. Cuvier tira, en outre, de ses découvertes, plus d'une conclusion philosophique. Puisque tels organes en appellent ou en excluent tels autres ; puisque de l'inspection des dents appartenant à un animal donné, on peut connaître par induction ses fonctions organiques, son système digestif, etc., il s'ensuit que les organes sont destinés à telle fin et ordonnés à telles fonctions : en formant les êtres, la nature poursuit donc un but. Cuvier ramenait ainsi dans la philosophie naturelle le principe des causes finales. Puisque certains organes s'appellent les uns les autres, tandis que d'autres s'excluent (la dent du carnassier, par exemple, appelle la griffe et exclut le sabot ; l'aile de l'oiseau appelle les poumons et exclut les branchies), il en concluait encore que les combinaisons d'organes ne sont pas arbitrai-

res, mais qu'il y a des types très différents d'animaux dans la nature, sans transition insensible entre eux ; que le règne animal ne forme pas une échelle continue, mais plutôt comme des plans parallèles. Entre les embranchements (et Cuvier en déterminait quatre : vertébrés, mollusques, annelés, zoophytes), il y a donc solution de continuité. Il proclamait aussi la distinction absolue et la fixité des espèces. Chaque espèce a son type. La faune actuelle ne peut donc provenir de la faune fossile. D'ailleurs les révolutions du globe n'ont pas laissé trace d'espèces intermédiaires.

On voit que ces idées étaient en opposition avec celles de Geoffroy Saint-Hilaire. Mais il est possible, croyons-nous, de tempérer les unes par les autres et d'admettre une certaine variabilité accidentelle dont la science d'observation tracera de mieux en mieux les limites, tout en confirmant la fixité des espèces proprement dites.

571. **Philosophie et astronomie : Laplace** (1749-1827). — La philosophie naturelle est intéressée encore par les travaux de Laplace. Né à Beaumont-en-Auge (Calvados) et fils d'un pauvre cultivateur, il fut protégé par d'Alembert, à qui il avait adressé une lettre sur les principes de la mécanique, et entra à l'Académie des sciences en 1773. Pendant la Révolution, il professa aux Ecoles normales et traita du *calcul des probabilités*, dont il fit l'histoire et qu'il s'est appliqué à perfectionner. Après le 18 brumaire, il fut ministre de l'intérieur et entra au sénat. En 1805, il fit le rapport sur la nécessité d'abandonner le calendrier révolutionnaire pour revenir au calendrier grégorien. En 1808, il fut fait comte de l'Empire ; il vota plus tard la déchéance de Napoléon, fut créé

pair de France et enfin marquis, en 1817. Son principal ouvrage est le *Traité de la mécanique céleste* (1799-1825, 5 vol.), qui fut précédé d'un ouvrage moins didactique sur le même sujet : *Exposition du système du monde* (1796, 2 vol.), dédié aux Cinq-Cents. Signalons aussi sa *Théorie analytique des probabilités* (1882) et l'*Essai philosophique sur les probabilités*.

Laplace a attaché son nom à un système de la formation du monde. Disciple de Newton, il essaie de tout expliquer par la seule loi de la gravitation universelle. Notre système solaire aurait d'abord été semblable à certaines nébuleuses qui nous apparaissent au fond de l'espace ; l'atmosphère solaire s'étendait bien au delà des planètes. Mais à mesure que la masse se refroidit et se condensa, le mouvement de rotation originel devint plus rapide (selon le principe des aires). Grâce à cette force centrifuge croissante, les planètes se détachèrent successivement de la masse centrale, en commençant par les plus éloignées ; elles existèrent d'abord sous forme d'anneaux vaporeux, qui, le plus souvent, se condensèrent en globes, etc. Ces globes évoluèrent, à leur tour, comme la masse principale. De là toutes les planètes, petites et grandes, les satellites, etc., avec leur mouvement de rotation. — Mais cette hypothèse, préférable d'ailleurs à celle de Buffon, n'a pas résisté longtemps aux progrès de la science. Au moment même où Laplace, se fondant sur le calcul des probabilités, croyait avoir des milliards de chances contre une pour affirmer que tous les mouvements de rotation des planètes et des satellites devaient s'opérer dans le même sens, les astronomes découvraient que les satellites d'Uranus

n'étaient pas animés d'un mouvement direct, mais d'un mouvement rétrograde. Un demi-siècle plus tard, on découvrait Neptune et son satellite et l'on constatait que le mouvement de ce dernier était également rétrograde (1). On s'explique donc qu'un astronome contemporain, M. Faye, ait apporté à la théorie de Laplace des corrections essentielles. A l'hypothèse de la gravitation il préfère l'hypothèse cartésienne des tourbillons, qu'on avait trop discréditée ; puis il admet, contrairement à Laplace, que la nébuleuse primitive n'avait pas de noyau central, que les planètes proches du soleil furent formées les premières et avant le soleil lui-même, etc. Cette théorie, à son tour, pourra faire place à d'autres. C'est ainsi que M. Turpin supposait naguère, à l'origine des choses, non pas une nébuleuse, mais un bloc immense de matière, qui aurait été projeté dans l'espace et en mille éclats par une explosion de ce fluide mystérieux que nous appelons tour à tour lumière, électricité, etc. Ce serait l'explication du *Fiat lux!*... En rappelant ces théories, nous observons qu'elles n'offrent point encore assez de probabilité pour intéresser beaucoup la philosophie. D'ailleurs elles ne touchent pas à l'origine première du monde, ni à la constitution essentielle des corps. Ajoutons que Laplace n'a pas su joindre à l'esprit scientifique le sens philosophique et religieux. Il reste donc bien au-dessous des Leibniz, des Descartes et des Newton. La grandeur du monde matériel détourna son attention du monde spirituel et moral, qui seul

(1) V. Faye, *Sur l'origine du monde* (1884, plusieurs éd.) ; Valson, étude dans *la Controverse* (oct. 1886).

pourtant explique le premier, et qui seul est absolument grand.

572. **Athées et matérialistes.** — Laplace fut irréligieux et, sous ce rapport, on peut le compter avec les suivants :

Naigeon (1738-1810) se distingua par son fanatisme et fut surnommé le singe de Diderot. Il est l'auteur d'un *Recueil de philosophie ancienne et moderne* (1791-4). Naigeon nie la distinction du monde physique et du monde moral et soutient le fatalisme ; il définit l'homme : un automate qui veut.

Maréchal (1750-1803) professa le même athéisme. Dans son *Almanach des honnêtes gens*, qui prélude au calendrier d'A. Comte, les noms des grands hommes remplacent ceux des saints. Ami de Chaumette, il fut comme le pontife de la déesse Raison. On conçoit donc qu'il ait osé écrire : le *Code d'une société d'hommes sans Dieu* (1797) ; le *Culte et la loi des hommes sans Dieu* (1798) ; enfin le *Dictionnaire des athées* (1799), parmi lesquels il range Socrate et Platon, Descartes et Leibniz, Pascal et Bossuet, Jésus-Christ lui-même. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que le dogme de l'existence de Dieu est incompatible avec l'égalité républicaine ? Cette philosophie était digne des orgies révolutionnaires.

Anacharsis Clootz (1755-1794), soi-disant l'apôtre du genre humain, osa se déclarer « l'ennemi personnel de Jésus-Christ » ; il professa un socialisme athée et cosmopolite. Né à Clèves, il se fit naturaliser français, vota la mort de Louis XVI, etc. Robespierre l'accusa d'être un agent de l'étranger et l'envoya à l'échafaud.

Enfin *Babeuf* (1764-1797) résuma en lui toutes les utopies sociales de l'époque. Non content de prêcher

le communisme, il voulut le réaliser par le fer et le feu, en tentant de réunir les débris du parti jacobin ; mais le Directoire le fit arrêter. Il essaya de se poignarder et fut décapité.

573. **Hommes politiques : Garat** (1749-1833), etc. — Si des bas-fonds révolutionnaires nous portons nos regards vers les sommets où parviennent les politiques, nous y retrouvons la philosophie qui est la première cause de tous ces désordres. Pour parler d'abord de Garat, sa valeur philosophique est légère ; mais son influence fut assez grande. Né à Bayonne, il vint à Paris et se glissa parmi les Encyclopédistes ; il écrivit des éloges que couronna l'Académie, Buffon le proclama écrivain et La Harpe le jalousa. Envoyé à la Constituante, il en analysa les séances dans le *Journal de Paris*, qui comptait douze mille abonnés, fut ministre sous la Convention, lut à Louis XVI son arrêt de mort, le plaignit et l'admira, loua Robespierre et plus encore Napoléon, et mérita enfin une place dans le *Dictionnaire des girouettes*. Il fut sénateur sous l'Empire, entra à l'Institut, puis à l'Académie, en 1803, mais il en fut rayé en 1816, au retour des Bourbons. Aux Ecoles normales (1794-5), dont la durée fut éphémère, mais qui groupèrent une élite d'hommes envoyés de tous les points du pays, il professa la philosophie de Condillac. Son auditoire comptait jusqu'à deux mille personnes ; un journal payait ses leçons dix louis la feuille ; un enthousiaste lui adressait une épître de 700 vers, dans le goût de ceux-ci : « Je t'entendis, Garat, un nouvel univers Vint m'offrir à l'instant ses miracles divers. » Deux auditeurs plus raisonnables, Saint-Martin et Laromiguière, lui adressèrent des objections, qu'il ne put

résoudre. Si les idées viennent des sens, disait le second, rien n'existe pour nous que le sensible, nous ignorons l'immortalité et même l'existence de l'âme, la morale, etc. Garat répondit que la matérialité de l'âme n'exclut pas l'immortalité : c'est ainsi que les atomes ne périssent jamais (!!). Il affirmait, au lendemain de la Terreur, que chacun, en définitive, a le sort qu'il mérite. Sans le juger à ces seuls traits, disons qu'il fut avant tout un politique. La philosophie qu'il promettait dans ses cours et qu'il avait, disait-il, méditée longtemps, il ne l'a jamais donnée.

574. **Sieyès** (1748-1836), né à Fréjus, fut le métaphysicien de la Révolution. Elevé chez les jésuites, il étudia la théologie à Saint-Sulpice, lut Condillac, Locke, Bonnet, Helvétius, les économistes. Chanoine en Bretagne, vicaire général à Chartres et délégué à la Chambre supérieure du clergé de France, il apprit la pratique des affaires. Son idéal de gouvernement était une monarchie représentative. Plusieurs écrits le rendirent célèbre à la veille de la Révolution : *Essai sur les privilèges ; Qu'est-ce que le Tiers-Etat? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? Rien. Que demande-t-il? A devenir quelque chose.* Il vota la mort de Louis XVI. Pendant la Terreur, il « vécut », comme il le disait, et ce mot est devenu célèbre. Assez mal doué au point de vue oratoire, il n'en joua pas moins un rôle politique important, quoique effacé : c'est par lui que Mirabeau en 1789, et Napoléon en 1799, firent les révolutions marquées par ces dates; toutes les constitutions de 1800 à 1804 furent modelées en partie sur ses plans. Il étudia Kant et conçut, en 1796, l'idée de le faire connaître en France. Il fit venir à Paris

Laromiguière, dont il avait lu les *Eléments* en 1793. Il faisait partie de la société d'Auteuil et avait collaboré avec Condorcet au *Journal d'instruction publique*.

Rœderer (1754-1835), né à Metz et fils d'un magistrat, étudia le droit à Strasbourg, lut Montesquieu, Bonnet, Locke, Condillac, les Encyclopédistes, fut un des enthousiastes de Rousseau; ami de Dupont de Nemours et admirateur de Turgot, il étudia A. Smith et voulut en propager les idées. A la Constituante, il se lia avec Mirabeau, Sieyès, Talleyrand, fut rapporteur habituel du comité des contributions publiques, persuada de faire porter l'impôt sur tous les revenus et non sur la terre seule, comme le voulaient les physiocrates. Il fit preuve de modération pendant les mauvais jours de la Révolution, fonda le *Journal d'économie politique, de morale et de politique*, entra à l'Institut, collabora à la *Décade philosophique*, se lia avec Bonaparte en 1798 et se sépara de lui, comme la plupart des autres idéologues, quand il vit que l'empire se préparait. Napoléon lui retira alors la direction de l'Instruction publique et l'envoya au Sénat, *ad patres*, comme le disait, en plaisantant, Rœderer à Bonaparte lui-même. En 1830, il rentra à la Chambre des Pairs, puis à l'Académie des sciences morales.

Lakanal (1762-1845), né à Serres (Ariège), enseigna la philosophie à Moulins, chez les Doctrinaires, adhéra à la Constitution civile du clergé (1791), fut député à la Convention, où il vota la mort de Louis XVI. Il présida le comité de l'Instruction publique, fit conserver le Jardin du Roi, devenu le Muséum, contribua à la création de l'Ecole normale (1794), de l'Institut, des écoles centrales et des écoles

primaires, fut commissaire du Directoire dans plusieurs départements. Après le 18 brumaire, Napoléon ne lui laissa qu'une chaire de langues anciennes à l'Ecole centrale de la rue Saint-Antoine. En 1816, il fut banni comme régicide, passa aux Etats-Unis, fut appelé à présider l'université de la Louisiane, se fit planteur dans l'Alabama. L'Académie des sciences morales et politiques ayant été rétablie (1832), il rentra en France et obtint d'y reprendre sa place (1834).

575. **Daunou** (1761-1840), né à Boulogne-sur-Mer, entra à l'Oratoire (1777), professa dans divers collèges et fut ordonné prêtre en 1787. Il vainquit Bonaparte dans un concours littéraire ouvert devant l'Académie de Lyon sur ce sujet : *Quelles vérités et quels sentiments importe-t-il d'inculquer aux hommes pour leur bonheur ?* Pendant la Révolution, il défendit la Constitution civile du clergé, fut député à la Convention, mais ne vota point la mort du roi. Après la Terreur, il prit une part importante aux travaux de cette assemblée, fut l'un des créateurs de l'Institut et du système de l'Instruction publique. S'étant opposé ensuite à Bonaparte, il fut contraint de renoncer à la politique et finalement de se soumettre. Un peu plus tard il écrivait son *Essai sur la puissance temporelle des papes*, sorte de pamphlet qui put lui paraître préparer le rupture du Concordat : Napoléon y était encensé. Sous la Restauration, il professa au Collège de France et dirigea le *Journal des Savants*. Il combattit, avec raison, les idées de Cousin sur la philosophie de l'histoire, mais défendit vainement la philosophie du XVIIIe siècle. On lui doit des notices sur plusieurs des idéologues auxquels il a survécu.

Mais ses travaux les plus remarquables portent sur un grand nombre de scolastiques, dont il a raconté l'histoire avec une impartialité relative : S. Bernard, Pierre le Vénérable, Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès, Robert Grosse-Tête, Vincent de Beauvais, S. Thomas d'Aquin, etc. Il a préludé ainsi aux travaux de Cousin et de Hauréau. — En racontant l'histoire de cet homme sorti, comme tant d'autres, du sein de l'Eglise pour la combattre, il est bon de remarquer que leurs égarements, d'ailleurs inexcusables, s'expliquent par l'enseignement philosophique erroné qui prévalait au XVIII[e] siècle.

576. **Ginguené** (1748-1816). **La Décade philosophique.** — Parmi les autres idéologues, Ginguené fut l'un des fondateurs de la *Décade philosophique*. Cette revue, organe le plus important de l'école idéologique, fit son apparition en floréal, l'an II, au moment où commençait la Terreur. Parmi les collaborateurs de Ginguené on remarque J.-B. Say, Thurot, M.-J. Chénier, Andrieux, Biot, etc. La *Décade* représenta et défendit les idées philosophiques et antireligieuses du XVIII[e] siècle. Mais elle s'efforça en vain de démontrer que les excès de la Révolution ne dérivaient pas de la philosophie dominante du siècle. Bien que Robespierre et d'autres révolutionnaires violents aient été les ennemis des philosophes, leur domination ne fut possible que parce qu'une fausse philosophie, avec l'athéisme et l'immoralité qu'elle engendre, avait préparé les masses à désirer ou à supporter tous les excès.

CHAPITRE XXVI

PHILOSOPHIE A LA RÉVOLUTION (suite).

---

577. **Réaction contre le sensualisme : Laromiguière** (1756-1837). — Une réaction contre le sensualisme du XVIIIe siècle se déclara de bonne heure au sein même de l'école des idéologues (1). Les principaux auteurs de cette réaction furent Laromiguière, Maine de Biran, Degérando, Ampère. Bien d'autres esprits combattirent le sensualisme, avec moins de ménagements encore; mais ils appartiennent à d'autres groupes et nous en parlerons ailleurs.

Laromiguière naquit à Lévignac (Rouergue) et entra de bonne heure chez les Doctrinaires, où il enseigna les lettres et la philosophie. La Révolution l'arracha à sa congrégation et l'amena à Paris, où il fut protégé par Sieyès, son compatriote. Aux Ecoles normales, il fut l'un des auditeurs de Garat (v. n. 573). Un peu plus tard il entra à l'Académie des sciences, dans la section de l'analyse de l'entendement. Lorsque l'Université fut fondée, il fut nommé professeur de philosophie à la faculté des lettres de Paris, où il n'enseigna que deux ans (1811-12). Sa vie ne fut pas traversée par les orages de la politique,

(1) Outre les ouvrages déjà cités, V. Ferraz, *Spiritualisme et libéralisme* (1887).

comme celle de la plupart des idéologues. Un moment il fut membre du tribunat; mais, dégoûté par les allures despotiques de Napoléon, il rentra dans la vie privée. Ses ouvrages se distinguent par l'élégance et la pureté du style. Ils comprennent, outre les *Eléments de métaphysique*, publiés dès 1788, à Toulouse : les *Leçons de philosophie* professées à la Sorbonne; trois *Discours sur la langue du raisonnement, à l'occasion de la langue des calculs de Condillac ; Discours sur le raisonnement*, etc. Laromiguière a aussi collaboré à une édition des œuvres de Condillac (1798). qu'il a enrichie de notes.

Sa Philosophie. Critique. — Laromiguière n'hésite pas à se montrer le disciple de Condillac : il ramène, comme lui, la philosophie à l'analyse de l'entendement ; il pose les mêmes questions et emploie, pour les résoudre, la même méthode. Mais, en réalité, il se sépare du maître sur des points importants. En effet, il prétend démontrer que les idées ne tirent pas toute leur origine de la sensation. D'après Condillac, la sensation explique tout : par exemple l'attention n'est qu'une sensation exclusive ou plus forte ; le souvenir, une sensation persistante ; la comparaison, une sensation double, etc. Mais Laromiguière brise, dès le premier pas, cette série de faits hétérogènes. Sans doute, tout commence par la sensation; mais rien ne s'explique dans notre vie intellectuelle ni même dans notre vie sensible par la sensation toute seule. L'âme n'est pas seulement *passive* et modifiable sous l'action des objets : elle est *active*, elle se modifie et modifie à son tour ce qui l'a frappée : « Toutes les langues du monde, dit Laromiguière, attestent cette vérité. Partout on *voit*

et l'on *regarde*, on *entend* et l'on *écoute;* on *sent* et l'on *flaire;* on *goûte* et l'on *savoure;* on reçoit l'impression mécanique des corps et on les remue ». Et il dit vrai, malgré certaines équivoques. L'âme, en effet, est déjà *active* quand elle voit, quand elle entend, etc. Mais, à cette activité toute spontanée et de pure connaissance, qui suit nécessairement l'impression de l'objet, l'âme peut ajouter une activité dont elle est maîtresse, une activité parfaitement volontaire; et c'est ce qui a lieu quand on regarde ou écoute, c'est-à-dire quand l'*attention* se porte sur l'objet.

Lamoriguière insiste sur cette distinction de la sensation et de l'attention. C'est dans celle-ci plutôt que dans celle-là qu'il voit en germe toutes les facultés. Mais, à part cette différence, sa méthode est celle de Condillac : elle est hypothétique, déductive et synthétique, bien qu'elle soit qualifiée d'expérimentale et analytique par son auteur. Il faut reprocher ici à Lamoriguière, de même qu'à Condillac, d'avoir cherché à tirer tous les faits psychologiques d'un phénomène qui marque leur commencement sans être leur cause suffisante. Aussi le système qu'il construit est non moins artificiel que celui de l'auteur du *Traité des sensations*.

Ce caractère artificiel apparaît dans sa théorie des facultés. Il distingue trois facultés intellectuelles : l'*attention*, la *comparaison*, le *raisonnement* (elles composent l'entendement); et trois facultés morales : le *désir*, la *préférence* et la *liberté* (elles composent la volonté). L'entendement et la volonté sont compris sous le nom de *pensée*. Or, selon Laromiguière, les trois facultés intellectuelles correspondent une à une

aux trois facultés morales, en sorte par exemple que l'attention est au désir ce que la comparaison est à la préférence et ce que le raisonnement est à la liberté, etc. — Mais cette symétrie est toute verbale ou du moins superficielle, comme en témoigne le langage lui-même. L'attention, la comparaison, le raisonnement, etc., sont des actes et non des facultés. Sans insister sur ce point, nous ne refusons pas de distinguer l'esprit en tant qu'il est attentif, qu'il compare, qu'il raisonne, ou bien en tant qu'il désire, qu'il préfère, qu'il choisit avec liberté. Mais pourquoi ne pas distinguer aussi bien l'esprit qui abstrait ou généralise, qui induit et déduit, qui juge d'une manière ou de l'autre, tantôt avec probabilité et tantôt avec certitude? Remarquons ensuite qu'il y a une attention dont les sens sont capables: de même le désir peut être tantôt purement sensible et tantôt réfléchi. Laromiguière ne distingue donc pas assez l'ordre sensible de l'ordre intellectuel; sa division, toute de surface, masque la division véritable et fondamentale des facultés de l'âme.

Sa théorie de l'origine des idées ne prête pas moins à la critique que sa théorie des facultés. Il refuse, il est vrai, de tirer toutes les idées de la sensation, ou même de la sensation et de la réflexion, comme le faisait Locke. Mais il assigne aux idées comme sources principales, sans parler de l'*activité*, qui est la cause de toutes, les quatre suivantes : 1° la *sensation* ou le *sentiment-sensation*, qui donne les idées sensibles du monde extérieur; 2° le *sentiment* que nous avons *des facultés de l'âme*, d'où procèdent les idées de nos facultés; 3° le *sentiment de rapport* des idées précédentes; 4° le *sentiment moral* : d'où les idées

morales. — Mais on sent déjà tout ce qu'il y a de factice dans cette construction. Les termes eux-mêmes employés par l'auteur résistent à l'emploi qu'il en fait. Qu'est-ce qu'un *sentiment-sensation?* Qu'est-ce que le *sentiment d'un rapport?*... Le sentiment, du moins le *sentiment des rapports* et le *sentiment moral*, impliquent un élément intellectuel; et c'est précisément cet élément que Laromiguière n'arrive jamais à bien dégager. Il n'a pas saisi la distinction profonde des sens et de l'intelligence ni les rapports étroits de ces deux facultés maîtresses. Il n'a pas vu non plus les vrais rapports de la psychologie et de la logique. Engagé dans le problème de l'origine des idées (problème de psychologie), avant d'avoir analysé et scruté les idées elles-mêmes (problème logique), il n'a pu arriver à aucune solution. Néanmoins sa philosophie marque déjà une réaction contre celle de Condillac; elle la corrige imparfaitement sur quelques points.

Laromiguière n'a pas voulu souscrire non plus à cette sentence de Condillac, que « la science n'est qu'une langue bien faite ». « Il est manifeste, dit-il, que la pensée précède la parole; mais il ne l'est pas moins que l'emploi de quelques signes devance l'art de penser. La pensée, existant antérieurement à toute espèce de signe et indépendamment de tout langage, est réduite en art par le moyen du langage... Autant donc il est sûr que les langues ne sont pas la pensée, autant il est incontestable qu'elles sont nécessaires pour la décomposer, pour l'analyser, pour la développer, et, par conséquent, qu'elles sont des moyens de division, des méthodes d'analyse ». Mieux que de Bonald, Laromiguière marque ici les rapports de la parole et de la pensée.

578. **Disciples de Laromiguière.** — Laromiguière peut être regardé comme le chef d'une école qui combattit le spiritualisme nouveau, représenté surtout par Cousin, et par laquelle les sensualistes du XIXe siècle (Taine, Ribot, etc.) se rattachent aux idéologues du XVIIIe siècle. Parmi les disciples de Laromiguière, citons d'abord Saphary et Cardaillac. Ce dernier corrige le maître sur des points importants.

Saphary (mort en 1865), est l'auteur d'un *Résumé* des *Leçons* de Laromiguière, qui encouragea ses travaux. Il publia plus tard *l'Ecole éclectique et l'Ecole française*, où il proposait l'union du clergé et de l'Université contre les jésuites et les éclectiques.

Cardaillac (1766-1845) professa la philosophie au collège Bourbon et suppléa Laromiguière de 1824 à 1829; il fut inspecteur de l'Académie de Paris, après 1830. Cardaillac professe un certain éclectisme. Il refuse à Laromiguière de voir dans les idées générales et abstraites de simples dénominations : il pense que ce nominalisme mène au panthéisme. On lui doit des *Etudes élémentaires de philosophie* rédigées par ses disciples (1830, 2 vol.). Dans cet ouvrage remarquable, Cardaillac signale la place et le rôle de la raison, faculté qui est au-dessus du sentiment et qui dégage l'universel; il combat les partisans de la raison impersonnelle, comme aussi les ontologistes.

Citons encore : *Valette*, qui suppléa Laromiguière après Cardaillac; — *Gibon*, auteur d'un *Cours de philosophie* (1842); — *de Chabrier*, héritier des manuscrits de Laromiguière et défenseur de sa gloire; — *Perrard*, ami de Laromiguière, auteur d'une *Logique classique* (1827) et d'un *Résumé de philosophie*; — *Armand Marrast*, rédacteur du *Natio-*

nal en 1848, maire de Paris et président de l'Assemblée nationale, qui dédia sa thèse latine sur la vérité (1826) à Laromiguière : *doctissimo, sapientissimo viro, ætatisque nostræ philosophorum principi;* — l'abbé *Roques*, professeur de philosophie au collège d'Albi, qui écrivait à Laromiguière en 1827 pour lui témoigner son admiration, auteur d'un *Cours de philosophie* en 4 vol. et de 2 vol. de polémique publiés en 1860; — *Thurot* (1768-1832), qui se distingua comme philologue et philosophe, édita les *Œuvres philosophiques* de Locke, avec des extraits des *Nouveaux Essais* de Leibniz (1821-5), et publia en 1830 : *Entendement et raison* (2 vol.), ouvrage couronné par l'Académie.

579. **Biran** (1766-1824). — Avec Maine de Biran le mouvement spiritualiste se prononce de plus en plus, et finit même par devenir chrétien. Biran naquit à Bergerac, où son père était médecin. Doué de la constitution frêle dont sont affligés ceux qui, selon son expression, « entendent crier tous les ressorts de leur frêle machine », il porta de bonne heure son attention sur les rapports du physique et du moral et pratiqua la méthode psychologique : « Dès l'enfance, dit-il, je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder au dedans, pour savoir comment je pouvais vivre et être moi. » Après avoir étudié chez les doctrinaires de Périgueux, il entra dans les gardes du corps de Louis XVI (1785). Quelques années après, éclatait la Révolution, et Biran, retiré au domaine paternel de Grateloup, près Bergerac, y écrivait son *Journal intime*, plus attentif à sa propre pensée qu'aux événements qui changeaient la face de

la société. Déjà il posait le problème de la distinction des sens et de la volonté libre, qui devait occuper toute sa vie, et il en indiquait la solution : « Il serait bien à désirer, écrivait-il, qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement. » Et Biran a écrit, en effet, cette *Philosophie de la volonté*, qui est la contre-partie de la *Philosophie de la sensation*.

Obligé un moment d'entrer dans la vie publique, il fut député au conseil des Cinq-Cents (1797); mais, frappé avec la fraction royaliste, il vit son élection annulée. Rendu à sa famille et à la philosophie, il vécut dans la retraite et écrivit, pour répondre à une question de l'Institut, un *Mémoire sur l'habitude*, qui fut couronné (1802). Un autre de ses mémoires sur la *Décomposition de la pensée* était couronné l'année suivante. Nous le voyons encore présenter avec succès deux mémoires : l'un à l'Académie de Berlin, l'autre à celle de Copenhague. La première avait mis au concours la question des perceptions internes immédiates; la seconde avait proposé celle des rapports du physique et du moral. Sous-préfet de Bergerac sous l'Empire, membre du Corps législatif en 1811 et 1813, Biran n'en poursuivait pas moins le cours de ses méditations : « J'erre, disait-il, comme un somnambule dans le monde des affaires. » Ce songeur osait cependant, avec la Commission des Cinq, demander à Napoléon, en 1813, qu'il fît la paix avec l'Europe et accordât une honnête liberté à tous les citoyens : ce qui amena la dissolution du Corps législatif. Il se tint à l'écart pendant les Cent-Jours et fut plusieurs fois député sous la Restauration.

Dans la deuxième partie de sa vie, Biran subit

l'influence des esprits distingués avec lesquels il était en relation, en même temps que sa pensée se développait selon ses propres principes. Il était l'âme, pour ainsi dire, d'une société philosophique nouvelle, qui avait succédé à celle d'Auteuil et qui fut le berceau du spiritualisme du XIX[e] siècle. On y voyait Ampère, les deux Cuvier, Degérando, Thurot, Stapfer, Royer-Collard, Guizot, Cousin. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand on expose la philosophie de Biran, qui est allée toujours en se modifiant et en s'améliorant (1). Quant aux écrits de Biran, qui seuls peuvent nous instruire à fond de l'évolution de sa pensée, ils n'ont été bien connus que plus tard. Lui-même n'avait publié que trois de ses opuscules : le *Mémoire sur l'habitude* (1803); l'*Examen des leçons de Laromiguière* (1817) et un article *sur Leibniz* (1819). Ses manuscrits, qui étaient considérables, furent mal conservés par ses premiers héritiers. Quelques volumes ont été publiés par Cousin (1841). Mais les deux ouvrages les plus importants ne le furent qu'en 1859 par M. Ernest Naville; c'étaient : un *Essai sur les fondements de la psychologie*, qui datait de 1812-13 et où Biran avait refondu ses divers mémoires; et de *Nouveaux essais d'anthropologie*, écrit laissé inachevé (2).

580. **Idées de Biran. Critique.** — Biran n'a pas professé, dès l'origine, les idées auxquelles son nom est demeuré attaché. Dans son *Mémoire sur l'habi-*

(1) Voir, par exemple, à ce sujet, une longue note de M. de Margerie dans *Taine* (p. 14-16).

(2) V. encore Al. Bertrand, *Science et psychologie*, nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran (1887); J. Gérard, *Essai sur la philosophie de Maine de Biran* (1876), thèse.

tude, composé pour répondre à une question posée par les idéologues de l'Institut, il se place au même point que ses juges, qu'il appelle ses maîtres. A leur exemple, il déclare s'en tenir à l'observation des faits, sans se préoccuper des causes : « Je n'ai, dit-il, d'autre vue que de rechercher et d'analyser les effets tels qu'il nous est donné de les connaître, en réfléchissant d'un côté sur ce que nous éprouvons dans l'exercice de nos sens et de nos facultés diverses, et en étudiant, de l'autre, les conditions et le jeu des organes d'où paraît dépendre cet exercice. » Or, c'est contre cette abstention métaphysique, commune aux idéologues et aux positivistes, que Biran protestera plus tard; et déjà le *Mémoire* contient, malgré la déclaration de son auteur, des principes de métaphysique. Ayant à traiter de l'influence de l'habitude sur les facultés, Biran est amené à classer celles-ci, et il se sépare aussitôt de Condillac. Comme Laromiguière, il oppose l'*activité* à la *sensation ;* l'activité accompagne l'exercice de tous les sens : tact, vue, etc., mais elle s'en distingue absolument. C'est par elle que nous arrivons à percevoir parfaitement et surtout à nous distinguer du non-moi. En somme, Biran nie, contrairement à Condillac, que la sensation se transforme en opération de l'entendement.

Il étudie ensuite les habitudes *passives* et les habitudes *actives*. Il constate que les *impressions* deviennent moins vives par suite de la répétition et de l'habitude : celle-ci, à la longue, émousse les sensations. Au contraire, avec l'habitude, les *perceptions* deviennent plus distinctes; les mouvements aussi deviennent plus faciles et coûtent moins d'effort. On peut ajouter que tous les arts s'expliquent par ces

précieux avantages qu'apportent les habitudes actives. Elles ont prise ainsi sur l'être tout entier : perception, imagination, sentiment, mémoire, etc. Relativement à celle-ci, Biran distingue la mémoire *mécanique*, la mémoire *sensitive* et la mémoire *représentative*. La première porte sur des signes vides : c'est la mémoire de l'enfant et du perroquet (psittacisme). Elle agit d'autant mieux qu'elle est plus vide de pensées ; une pensée qui traverse l'esprit peut même la dérouter complètement. Il est évident que les maîtres doivent bien se garder de la développer, chez les enfants, au détriment des autres. La seconde mémoire porte, selon Biran, sur les signes *excitatifs* des sensations. Enfin les signes de la troisième mémoire sont liés à de véritables perceptions. Biran a ici en vue la mémoire intellectuelle ; mais il ne la distingue pas assez nettement de la mémoire sensible. Ce qu'il ajoute sur l'éducation, sur le rôle des signes et l'association des idées, etc., est souvent digne de remarque, parfois aussi fort critiquable. Ce qu'il faut retenir de ce mémoire sur l'habitude, c'est que l'éducation doit s'appliquer à développer les habitudes actives, celles qui perfectionnent l'exercice des facultés.

581. *Essais sur les fondements de la psychologie.* — Dans les *Essais*, la pensée de Biran se dégage mieux du sensualisme et revêt un caractère plus personnel. Il estime qu'il faut se garder également des idéalistes et des empiristes : ni les idées *a priori* ni les sensations ne peuvent nous suffire. Biran cherche donc une position intermédiaire et il croit la trouver en s'appuyant sur le moi, sur le sens intime. Il se rapproche ainsi de Descartes dont il fait l'éloge ;

mais il remarque en même temps l'abus qu'ont fait de la méthode cartésienne les panthéistes, qui ont prétendu saisir l'absolu par la conscience. Biran approuve aussi Leibniz, qui s'est appuyé sur l'idée de *force* : seulement Leibniz a considéré la force dans la nature, plutôt que la force du sujet pensant. Biran critique aussi Locke et Condillac. En somme, il détermine assez bien les conditions de la vraie méthode psychologique, celle qui s'applique à l'idée du moi non pas abstrait, mais réel et agissant, quoique distinct des phénomènes sensibles où il est engagé. Or le moi ainsi considéré se laisse apercevoir primitivement dans *l'effort* volontaire, quand nous avons le sentiment d'accomplir un mouvement. Nous prenons conscience de nous-mêmes par le *sens de l'effort* : par lui le moi se distingue de ce qui lui résiste et, en particulier, de son corps. Par lui encore le moi se saisit comme volonté : « Le sens de l'effort, dit Biran, ne peut être mis en jeu que par cette force intérieure et *sui generis* que nous appelons volonté et avec laquelle s'identifie complètement (!) ce que nous appelons moi. » — On voit que Biran mêle des exagérations et même l'erreur à des vérités remarquables. Il est vrai que le sens de l'effort permet à l'âme de mieux prendre connaissance de son corps et de ses véritables rapports avec lui. Mais sous le sens de l'effort il y a d'abord la volonté, dont nous prenons très bien conscience sans effort musculaire : cet effort peut manquer chez le paralytique. La volonté elle-même n'est pas notre faculté unique ou radicale : d'aucune manière elle ne suffit à constituer le moi. Sans doute la volonté delibérée est la faculté qui nous est le mieux propre : l'homme vaut ce qu'il veut.

Mais on remarquera que la volonté délibérée implique la raison. Et puis sous la volonté délibérée il y a la volonté spontanée (*voluntas ut natura*), qui, à son tour, implique l'intelligence, comme, dans l'ordre sensible, l'instinct implique la sensation. On ne peut donc rejeter hors du moi les facultés de connaissance. Il faut que les partisans de la philosophie de la volonté en conviennent et fassent cette concession aux intellectualistes, qui seraient tentés, par une exagération contraire, de dire que le moi n'est qu'une pensée ou une intelligence. Enfin l'intelligence et la volonté réunies, c'est-à-dire l'âme spirituelle tout entière, ne composent pas encore le moi intégralement : elles ne forment que le principe conscient et principal qui entre dans la personnalité humaine et lui donne d'exister en même temps que de s'appartenir.

Toujours fidèle à sa méthode, Biran s'attache ensuite à dégager de l'étude du moi les idées de *cause*, de *substance*, d'*unité*, d'*identité*, de *liberté*. Et d'abord il pense que l'idée de force et, avec elle, l'idée de *cause*, qui est si importante en métaphysique, nous est donnée par l'expérience de notre propre force, de notre propre causalité, expérience qui coïncide avec le sentiment de l'effort. L'idée de *substance* nous serait donnée également par le sentiment du principe agissant qui est en nous et par le sentiment du continu résistant qui s'oppose à notre effort. — Remarquons ici que Biran professe une vérité très importante en soutenant que nous expérimentons notre propre causalité et notre propre substantialité ; les considérations où il entre sont décisives contre des idéalistes comme Kant ou des empiristes comme Hume. Mais Biran n'a pas le droit de refuser à la raison le pou-

voir de trouver l'idée de cause et l'idée de substance. Ces idées, en effet, s'imposent à l'esprit avec les autres idées premières et les premiers principes. La théorie de l'origine des idées *d'unité* et *d'identité* est sujette à la même critique. Biran pense que c'est parce que l'homme se saisit par la conscience un et identique qu'il conçoit l'unité et l'identité. Mais ce n'est là que l'une des deux voies par lesquelles l'esprit arrive à ces concepts primitifs. Et il y a exagération manifeste à dire qu'il n'y a d'unité nulle part si ce n'est en nous-mêmes et que partant nous ne pouvons saisir l'unité ailleurs ; car l'unité est objective et subjective : tout être est un. Il faut reconnaître seulement que l'unité de conscience l'emporte sur celles qu'offre la nature. Mais il y a bien des choses que l'esprit conçoit sans pouvoir jamais les expérimenter.

Biran peut paraître mieux dans le vrai, quand il cherche dans le mouvement volontaire et délibéré le type de la liberté. Cependant l'idée de liberté s'imposerait à nous, avec celle de contingence et par opposition à celle de nécessité, alors même que nous ne sentirions pas notre liberté. Aussi croyons-nous que Biran se trompe quand il regarde notre liberté comme démontrée par l'idée que nous en avons : cette liberté se démontre par le sentiment ou l'expérience que nous en avons, mais non point par la seule idée ; car nous pourrions avoir cette idée autrement que par l'expérience.

582. *Les vues sur l'éducation* méritent encore d'être remarquées. Biran observe très bien que l'éducation doit être fondée sur la psychologie, et qu'un excellent moyen de juger de la valeur de celle-ci c'est de voir quel est le genre d'éducation qui en découle. Il

montre ensuite que l'éducateur ne doit pas s'appliquer à développer la mémoire mécanique de l'enfant (v. plus haut) : il doit fortifier plutôt sa force d'attention et surtout sa force de volonté. Contrairement à Platon, qui ramène la volonté à l'intelligence et par conséquent l'éducation à l'instruction ou à l'enseignement de la sagesse, Biran ramènerait plutôt l'intelligence à la volonté, commettant ainsi une exagération contraire. Mais il faut louer Biran comme Platon d'avoir compris que l'éducation consiste à développer l'homme en tant qu'homme. C'est ce qu'on a trop oublié de nos jours. Les facultés supérieures sont négligées pour celles d'ordre purement sensible : mémoire, imagination, facultés corporelles. Tout en se servant habilement des sens extérieurs, de la mémoire, de l'imagination, de la curiosité naturelle, de l'attrait du plaisir, surtout dans l'éducation première, il faut toujours avoir un but digne de l'homme et du chrétien qui se prépare, il faut cultiver supérieurement la raison et le caractère. S'il ne dit pas toutes ces vérités, Biran les indique. Mais il aurait dû mieux marquer l'importance de l'élément religieux dans l'éducation et se montrer plus sévère pour l'*Emile* de Rousseau.

583. *Dernière phase de la philosophie de Biran.* — Parti du sensualisme des idéologues de son temps, Biran s'était élevé au spiritualisme par sa théorie de l'effort et de la volonté ; nous allons le voir maintenant parvenir au christianisme. C'est la morale surtout qui l'aide à franchir ce pas décisif. En rompant avec le sensualisme, il comprit qu'il ne pouvait assigner le plaisir comme fin dernière de l'homme ; à la morale des épicuriens il préféra donc celle des stoïciens : « L'art de vivre, écrivait-il, consisterait à

affaiblir sans cesse l'empire ou l'influence des impressions spontanées... et à placer nos jouissances dans l'exercice des facultés qui dépendent de nous, ou dans le résultat de cet exercice. Il faut que la volonté préside à tout ce que nous sommes : voilà le stoïcisme. Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature. » Mais Biran ne tarda pas à comprendre que le stoïcisme est une morale sans amour, toute fondée sur l'orgueil, cette autre forme de l'égoïsme ; d'ailleurs cette morale factice et d'apparence imposante est démentie à chaque instant par la nature. La morale chrétienne, au contraire, est à la portée des plus faibles et à la hauteur des plus forts, comme la vérité ; elle est aussi douce et indulgente qu'elle est pure. Ce fut donc à elle que Biran demanda un refuge, surtout dans les dernières années de sa vie, quand il écrivait ces mélancoliques paroles : « Mon âme est lasse de mon corps. » Alors ses lectures favorites étaient la *Bible*, qu'il lisait tous les jours depuis 1815, l'*Imitation de J.-C.* et d'autres ouvrages de spiritualité.

Dans les *Nouveaux essais d'anthropologie*, qui furent son dernier écrit, lui-même traite de la vie spirituelle, pour ainsi dire. Il distingue, en effet, à l'exemple de nos ascétiques, trois vies différentes qui s'échelonnent en montant de l'imparfait au parfait : la vie animale, avec ses passions et ses instincts ; la vie humaine, qui est caractérisée par l'effort volontaire et libre ; la vie spirituelle, avec l'amour suprême du bien et du beau, la soumission pleine et entière à la volonté de Dieu. Ne sont-elles pas d'un mystique de bonne école les paroles suivantes : Dans la vieillesse, « la raison étant moins troublée dans son exercice, moins offusquée par les affections et les images

qui l'absorbaient, Dieu, le souverain Bien, sort comme des nuages ; notre âme le voit, le sent en se tournant vers lui, source de toute lumière » ? A cette dernière phase se rapportent les pensées les plus chrétiennes et les meilleures de Biran ; par exemple celles-ci : « Le principe de causalité est en nous ; il ne s'agit que de le constater... et de l'appliquer suivant les lois d'une saine raison, en s'élevant de la personnalité du *moi*, cause relative, particulière, efficiente des mouvements du corps, à la personnalité de Dieu, cause absolue, universelle de l'ordre du monde et de son existence... Aussitôt que Dieu est pensé, le monde est expliqué. »

Les autres écrits de Biran s'intercalent entre ceux dont nous venons de parler et portent les mêmes caractères, selon le temps auquel ils se rapportent. Ses *Observations sur le système du docteur Gall* (1808) sont d'un spiritualiste. Au contraire, son *Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques* (1803) renferme des attaques contre la métaphysique. Mais dans le mémoire sur le *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, il insiste sur la différence de la psychologie et de la physiologie et brise avec l'ancienne idéologie. Son *Commentaire sur les Méditations de Descartes* (1818) porte des traces de l'influence de Kant, auquel il fait trop de concessions, alors qu'il ne cède rien à Descartes. On peut reprocher, en effet, à Biran d'avoir paru ramener la métaphysique à la psychologie. On ne peut l'approuver quand il dit que toutes les notions abstraites universelles sont des relations dont le *moi* ou la force individuelle qui se sent opérer par le vouloir est toujours l'auteur ou le premier terme, type de tous les autres.

Néanmoins, Biran est un des esprits les plus remarquables dans l'histoire de la philosophie. Son système, sans être obscur, ne laisse pas d'être profond ; il porte un cachet d'originalité et de distinction. Sans doute il a été longtemps en voie de devenir ; mais, sans compter qu'il est plus honorable de corriger ses erreurs que d'y persévérer, bien d'autres systèmes plus célèbres, celui de Schelling par exemple, n'ont pas moins varié. Ajoutons que l'histoire du biranisme est fort instructive, car elle explique celle de l'époque qui commença dans les ténèbres et les orages de la Révolution pour se terminer à l'aurore du XIXe siècle, qui vit naître de si grandes espérances.

584. **Ampère** (1775-1836). — Célèbre comme physicien et mathématicien, André-Marie Ampère mérite encore une place dans l'histoire de la philosophie, à côté de Biran, dont il fut l'ami et à certains égards le collaborateur. Il naquit à Lyon (1) d'une famille de commerçants modestes, qui se retirèrent à Poleymieux, près Lyon, où Ampère vit s'écouler ses jeunes années. Ses prodigieuses facultés se développèrent de bonne heure, mais sans direction et comme au hasard. Il lut avec avidité la bibliothèque de son père, en particulier toute l'*Encyclopédie*, qu'il concilia comme il put avec la foi et la piété qu'il tenait de sa famille. Avec quelques leçons de latin et de calcul différentiel, que lui donna le bibliothécaire de Lyon, l'abbé Daburon, il fut à même, à douze ou treize ans, de comprendre Euler et Bernouilli. A dix-huit ans, il savait, dit-il, autant de mathématiques qu'il en sut jamais. A cette époque,

(1) Et non à Poleymieux, comme le disent quelques biographes. (V. Valson, *la Vie et les Travaux d'Ampère*).

un malheur effroyable s'abattait sur lui et sur sa ville natale : il perdait son père, devenu juge de paix à Lyon, qui fut guillotiné après la prise de cette ville par la Convention. Ampère, dont les affections furent toujours très délicates et très vives autant que son intelligence était puissante et originale et son âme ingénue, faillit en perdre la raison. L'étude de la botanique, la poésie latine et française le rendirent à lui-même. Nous le voyons ensuite donner des leçons de mathémathiques et entreprendre divers travaux, comme un esprit inquiet, qui cherche sa direction. En 1799, il contractait un premier mariage qui comblait ses désirs, mais qui fut rompu par la mort après quatre ans ; il en contracta plus tard un second, à Paris (1807), qui se termina par le divorce et assombrit son existence. Nommé professeur de physique à l'Ecole centrale de l'Ain, en 1801, il fut remarqué par Lalande et Delambre et transféré, comme professeur de mathématiques, au lycée de Lyon.

A peine rentré dans cette ville, il devenait veuf et cherchait, pour ainsi dire, à oublier son deuil, en se plongeant dans des études de psychologie. Il écrivit, sur « la decomposition de la pensée », pour être présenté au concours ouvert par l'Institut, un mémoire resté inachevé. On a vu que Biran fut couronné dans le même concours. Déjà Ampère connaissait le *Mémoire* de Biran *sur l'habitude* et il ne tarda pas à se lier avec ce philosophe. Tous les deux alors étaient sous l'influence de l'idéologie régnante, mais cherchaient des voies nouvelles. Remarqué enfin pour ses travaux scientifiques, Ampère fut nommé répétiteur à l'Ecole polytechnique (1805). Arrivé à Paris, il se liait avec Cabanis, Tracy, Degérando, etc. En 1807, il professa

à l'Athénée un cours sur la *Classification des sciences*. Il revint souvent sur ce sujet, qui absorba les dernières années de sa vie. Inspecteur général de l'Université en 1808, professeur à l'Ecole polytechnique l'année suivante, il entra à l'Institut en 1814; il se fit charger d'un cours de philosophie à la Sorbonne en 1819-20. Pendant le même temps, il s'était passionné de nouveau pour les idées philosophiques et pour la nouvelle école spiritualiste qui se formait autour de Biran. Un moment il songea à renoncer aux sciences pour se consacrer à la création d'une psychologie dont il aurait « posé les fondements, disait-il, pour tous les siècles ». Heureusement que la découverte d'Œrsted (1819), qui constata le premier l'action des courants électriques sur l'aiguille aimantée, vint provoquer sa curiosité scientifique et le rendit à sa véritable vocation (1). Nommé professeur de physique générale au Collège de France, il fit, dans les années suivantes, les découvertes électro-dynamiques qui l'ont illustré. Mais ses dernières années appartinrent encore à la philosophie; et il mourut dans une tournée d'inspection, à Marseille, alors qu'il partageait son temps entre ses devoirs professionnels et ses études sur la classification des sciences.

Ampère avait été élevé par une mère pieuse; mais, pendant les orages de la Révolution, ses croyances subirent une première éclipse, qui s'explique aussi par ses immenses et dangereuses lectures, Revenu à la foi de son enfance dès 1803, il fonda à

(1) Biran, au contraire, caressa longtemps le projet de devenir professeur de mathématiques.

Lyon, en février 1804, une *Société chrétienne*, dont les membres se réunissaient tous les vendredis pour étudier en commun les questions philosophiques et religieuses. Les sept premiers adhérents furent, avec Ampère, président : Bredin, secrétaire, Chatelain, Deroche, Grognier, Barret et Ballanche. Ampère n'avait pas encore trente ans et sa philosophie était, à ce moment surtout, très insuffisante. Amené à Paris et admis dans la société des philosophes d'Auteuil, il s'éprit de l'idéologie et retomba de nouveau dans un doute plein d'angoisses (1805). Ses amis lyonnais s'en inquiétèrent, Ballanche, en particulier, et l'un d'eux, le Père Barret, qui était entré chez les jésuites, contribua beaucoup à l'en faire sortir de nouveau. Cette fois la conversion d'Ampère, qui était arrivé à l'âge de la maturité, fut absolue, et sa haute intelligence ne cessa plus d'être éclairée des lumières de la foi la plus entière et la plus humble (1). Mais l'histoire de ces hésitations ne doit pas être oubliée, elle contribue à faire connaître les idées du temps et les difficultés particulières qu'éprouvaient alors les esprits à concilier la foi avec leur raison.

Parmi les écrits philosophiques d'Ampère, il faut remarquer, outre le mémoire cité plus haut, des fragments de sa correspondance avec Maine de Biran (1805-1812 et 1815) et surtout l'*Essai sur la philosophie des sciences* ou *Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines*. La première partie de cet

(1) « Cher Bredin, écrivait-il en 1818 à cet ami, tombé à son tour dans le doute, mais qui, à l'exemple et avec l'aide d'Ampère en sortit heureusement, Dieu a voulu me prouver que tout est vain, hors l'aimer et le servir » (Valson, p. 243).

ouvrage parut en 1838; l'autre fut publiée en 1843 par J.-J. Ampère avec une notice biographique de Sainte-Beuve et Littré. Ampère se proposait de développer cet ouvrage, dont nous n'avons, pour ainsi dire, que l'esquisse. Son esprit s'était laissé attirer encore par bien d'autres sujets philosophiques. C'est ainsi que, dans sa jeunesse, la question du langage, qu'il avait trouvée traitée dans l'*Encyclopédie*, l'avait vivement préoccupé. Ayant remarqué surtout les inconvénients de la diversité des langues, il créa, paraît-il, de toutes pièces une langue type, dont il écrivit la grammaire et le dictionnaire; il composa même, en cette langue, des poésies comprises de lui seul. Et peut-être faut-il voir dans cette singulière tentative l'origine de cette habitude d'un langage toujours obscurci par des néologismes. Ceux-ci déparent ses écrits philosophiques, en particulier son *Tableau* de la classification des sciences. La philosophie zoologique attira aussi son attention et il prit parti pour Geoffroy Saint-Hilaire. En ce qui regarde la formation du monde, l'hypothèse des révolutions du globe lui souriait; il admettait la théorie de la nébuleuse primitive soumise au refroidissement et à la condensation; mais il supposait que des réactions chimiques avaient pu développer de la chaleur entre les couches du globe, en sorte que l'existence d'un feu central serait problématique. Enfin Ampère paraît s'être préoccupé aussi des phénomènes du somnambulisme et du magnétisme.

585. **Philosophie d'Ampère**. — Mais nous devons insister davantage sur ses idées proprement philosophiques. Elles ont varié. Vers 1804, nous le voyons pencher vers le panthéisme sans paraître s'en aper-

cevoir. C'est ainsi qu'il pose en principe que tout être fini occupe une place dans un être infini de même nature; il admet, avec Newton, un temps et un espace infinis réels; il veut que l'étendue et la durée de chaque être fassent partie de cet espace et de ce temps infinis; il dit plus encore : chaque être pensant occuperait une place dans une pensée infinie, et chaque modification dans les pensées de cet être fini serait un changement dans la pensée infinie qui embrasse toutes les pensées, comme chaque mouvement corporel est un changement local dans l'espace infini qui embrasse tous les corps. La transcendance de l'être infini lui échappe donc; l'infini mathématique lui dérobe l'infini véritable, dont il n'est que l'image.

Un peu plus tard, Ampère s'initia à la philosophie de Kant et fut d'abord tenté d'admettre son scepticisme subjectif; mais il maintint ensuite avec force l'*objectivité des conceptions* et des principes absolus de la raison qui sont qualifiés par Kant de principes synthétiques *a priori*. Il essaya même de fonder une démonstration de l'objectivité des idées sur une considération nouvelle, celle des rapports invariables, absolus, donnés entre toutes les choses existantes, rapports qui justifient nos classifications scientifiques et sans lesquels tous nos calculs seraient vains. Ampère se sépare donc des nominalistes et des subjectivistes. Mais les rapports invariables, objets de la science, qu'il allègue ici, se fondent sur les essences ou les idées réelles des choses que notre esprit dégage, par l'abstraction, ou bien ils ne sont que dans notre esprit et ne prouvent rien. Quoi qu'il en soit, Ampère essaie d'échapper à l'erreur capitale du kan-

tisme. Son amitié pour Biran ne l'empêcha pas non plus de saisir plus d'un point faible dans le biranisme.

Parmi ses vues psychologiques, il en est une qui intéresse la classification des sciences. Il distingue quatre ordres de conceptions : 1° les conceptions primitives et subjectives de l'étendue et de la durée ; elles donneraient sa forme à la perception sensible (on remarquera ici l'influence malheureuse de Kant); 2° les conceptions objectives de substance et de cause; 3° les conceptions dites par lui *onomastiques*, comprenant, d'une part, les *conceptions comparatives* ou *idées générales*, qui portent sur les phénomènes sensibles, et, d'autre part, les *idées réflexives*, qui portent sur les phénomènes intellectuels ; 4° les conceptions *explicatives*, par lesquelles nous remontons des phénomènes aux causes. Ces distinctions sont arbitraires, mais elles peuvent servir à mieux expliquer les principes de sa classification.

586. **Classification des sciences.** — Venons maintenant à celle-ci, qui fut son œuvre favorite. Ampère la fonde non point sur les *facultés* de connaissance, comme l'avaient fait Bacon et d'Alembert, mais sur les *objets* de la connaissance. Or ces objets, d'après lui, se divisent d'abord en deux grandes classes : ils appartiennent à la *matière* ou à la *pensée*, à l'esprit ; d'où les *sciences cosmologiques* et les *sciences noologiques*. Ces deux *règnes* comprennent ensuite deux sous-règnes ; chaque sous-règne comprend deux embranchements ; chaque embranchement, deux sciences de 1er ordre ; chaque science de 1er ordre, deux sciences de 2e ordre ; chaque science de 2e ordre, deux sciences de 3e ordre. De là, par

suite de cette division toujours dichotomique, 128 sciences de 3e ordre qui, d'après Ampère, peuvent être regardées comme des *familles naturelles* de connaissances, analogues aux familles des règnes de la nature. Nous devons nous borner ici à signaler les huit embranchements et à suivre quelques-unes de leurs ramifications.

Les sciences cosmologiques comprennent les sciences cosmologiques proprement dites, qui ont pour objet la matière inorganique (A sous-règne) et les sciences physiologiques, qui ont pour objet la matière organisée et vivante (B sous-règne). Les sciences noologiques comprennent, à leur tour, les sciences noologiques proprement dites (C sous-règne) et les sciences sociales (D sous-règne). Le sous-règne A comprend ensuite les sciences *mathématiques* (Ier embranchement) et les sciences *physiques* (IIe embr.). Le sous-règne B comprend les sciences *naturelles* (IIIe embr.) et les sciences *médicales* (IVe embr.). Le sous-règne C comprend les sciences *philosophiques* (Ve embr.) et les sciences *nootechniques* (VIe embr.) Le sous-règne D comprend les sciences *ethnologiques* (VIIe embr.) et les sciences politiques (VIIIe embr.) (1).

(1) Voici, en outre, l'énumération des 32 sciences de premier ordre (quatre pour chaque embranchement ou huit pour chaque sous-règne), telle qu'elle est marquée dans les *Prolegomena* du *Carmen menemonicum*, pièce de vers dans laquelle Ampère a exposé brièvement toute sa classification :

A

I. Hæc ubi cuncta animo peragrare libebit,
Jam numeros (1), spatium (2), vires (3) et Sidera (4) noris ;
II. Corpora (5) fabrorumque artes (6) tractabis, et orbem (7)
Lustrabis ; latebras penitus rimabere terræ (8).

Suivons maintenant quelques divisions et subdivisions du V[e] embranchement, celui des sciences philosophiques. Il comprend les sciences philosophiques proprement dites (*psychologie* et *ontologie*, sciences de premier ordre) et les sciences morales (*éthique* et *thélésiologie*, autres sciences de premier ordre). A son tour, la psychologie comprend : la *psychologie élémentaire*, science de deuxième ordre (qui ren-

B

III. Herbarum inquires genus (1) agricolæque labores (2) :
Jam quæ sint (3), jam quos hominum fingantur in usus (4)
IV. Et quibus ægrescant, vigeantve (5) animalia disces;
Nunc firmanda salus (6), nunc tempus noscere morbos (7),
Nunc ægris lethum durosque arcere dolores (8).

C

V. Tum mentem (1), res atque Deum (2) meditabere et inter
Affectus hominum (3) virtus ut libera regnet (4) ;
VI. Tum voces (5) et scripta (6) simul, tum noveris artes
Ingenuas (7) et quæ pueri sit cura magistro (8).

D

VII. Mox populos (1) monumenta (2) et facta (3) notabis;
Quos gentes servent ritus, quod numen adorent (4) ;
VIII. Jura fori, leges populorum (5), et munia disce
Bellantum (6), mox gentium opes (7) scrutare, ducesque
Ut paci valeant et bello imponere morem (8).

Ces vers désignent les sciences suivantes :

A. 1 Arithmologie. 2 Géométrie. 3 Mécanique. 4 Uranologie. 5 Physique générale. 6. Technologie. 7 Géologie. 8 Orychtotechnie (art d'utiliser les minéraux cachés dans la terre.

B. 1 Botanique. 2 Agriculture. 3 Zoologie. 4 Zootechnie. 5 Physique médicale. 6. Hygiène. 7 Nosologie. 8 Médecine pratique.

C. 1 Psychologie. 2 Ontologie. 3 Ethique. 4. Thélésiologie. 5. Technesthétique (connaissance des beaux-arts). 6 Glossologie. 7 Littérature. 8 Pédagogique.

D. 1 Ethnologie. 2 Archéologie. 3 Histoire. 4 Hiérologie. 5. Economie sociale. 6 Art militaire. 7 Nomologie. 8 Politique.

ferme elle-même la *psychographie* et la *logique*, sciences de troisième ordre) et la *psychognosie*, autre science de deuxième ordre (qui renferme la *méthodologie* et *l'idéogénie*, sciences de troisième ordre). On remarquera que ces quatre sciences de troisième ordre, *psychographie*, *logique*, *méthodologie* et *idéogénie*, répondent assez bien aux quatre ordres de conceptions signalés plus haut et auxquels Ampère a cru devoir s'arrêter assez arbitrairement. Il estime, en effet, que nous devons nous placer successivement à quatre points de vue différents pour connaître les objets et que ces points de vue différencient très bien les sciences. 1° Il faut d'abord recueillir les faits comme ils se présentent : c'est le point de vue *autoptique*. A ce premier pas, nous avons, en psychologie, la *psychographie*. — 2° Il faut chercher ce qui est caché sous ces faits : c'est le point de vue *cryptoristique*. A ce deuxième pas, nous avons la *logique*. — 3° Il faut comparer les résultats obtenus et déduire les lois générales : c'est le point de vue *troponomique*. A ce troisième pas, nous avons la *méthodologie*. — 4° Enfin il faut remonter aux causes mystérieuses des faits : c'est le point de vue *cryptologique*. A ce dernier pas, nous avons l'*idéogénie*.

Si nous considérons les subdivisions de quelques autres sciences de premier ordre, nous retrouvons les mêmes préoccupations chez le classificateur. Ainsi la littérature (science de 1er ordre) comprend : la *bibliographie*, la *bibliognosie*, la *littérature comparée* et la *philosophie de la littérature*. L'histoire comprend : la *chronographie*, la *chronognosie*, l'*histoire comparée* et la *philosophie de l'histoire*.

587. **Critique**. — Mais il est évident, et c'est par

là que nous commençons notre critique, que ces divers points de vue ne suffisent point par eux-mêmes à différencier les sciences ; car ils n'impliquent pas des principes différents et ne changent ni l'objet *formel* ni l'objet *matériel* du savoir. La science reste la même, soit qu'elle commence, soit qu'elle se perfectionne ou s'achève ; le progrès de notre esprit ne suffit pas à la multiplier. Tout ce qu'il faut dire ici, c'est qu'elle est préparée par des observations, des descriptions (*graphies*) ; mais celles-ci, tant que rien autre ne s'y ajoute, ne donnent pas la science. Aussi voyons-nous Ampère présenter comme distinctes des sciences qui s'impliquent l'une l'autre et se confondent : ainsi la *théologie naturelle* et la *théodicée*. Mais cette première critique en entraîne une plus grave et plus générale : Ampère a négligé le caractère le plus distinctif des connaissances. Il divise, en effet, dès le début, les connaissances en *cosmologiques* et en *noologiques*, qui répondent à la *matière* et à la *pensée*. Mais les connaissances se distinguent d'abord par leur objet *formel*, plutôt que par leur objet considéré tout entier ou concrètement. Les objets les plus divers, en effet, peuvent tomber sous la même science. C'est ainsi que soit la matière soit la pensée sont l'objet de la philosophie, qui considère l'essence, la nature, la substance de toutes choses.

Il arrive par là qu'Ampère n'accorde pas une place suffisante aux sciences universelles et supérieures comme la philosophie, la théologie sacrée, la logique et l'histoire, cette mère de toutes les sciences. La logique, nous l'avons vu, n'est, dans la classification d'Ampère, qu'une science de troisième ordre, une subdivision de la psychologie. Quant à la philosophie,

science universelle s'il en est, ses membres sont dispersés; Ampère est obligé de la rétablir dans divers embranchements autres que le sien sous les noms de *philosophie des beaux-arts*, *des langues*, *de l'histoire*, *de la littérature ; théorie* (nous dirions *philosophie*) *des lois*, *de l'éducation*. Quant à la théologie et aux autres sciences *sacrées* si nombreuses et si importantes qu'elle se subordonne, nous ne voyons pas qu'elles aient été classées. Quelle serait donc la place d'une faculté de théologie dans une université, si, comme Ampère le veut avec raison, une bonne classification des sciences devait donner le plan d'organisation d'une université parfaite? Quelle serait aussi la place d'une bibliothèque de théologie dans une bibliothèque générale, si, comme il le pense encore, une bonne classification des sciences devait servir à organiser une bibliothèque?

Enfin la classification que nous critiquons est moins naturelle qu'artificielle et arbitraire. Dans la pensée d'Ampère, les sciences de troisième ordre représentent des *familles naturelles*, analogues à celles qu'a déterminées Jussieu. Mais, en réalité, loin d'imiter Jussieu, qui a observé et respecté les groupes naturels, il est parti plutôt d'une conception *a priori*. Aussi plusieurs sciences dont l'unité et la distinction étaient reconnues, sont rompues et dispersées dans sa classification; plusieurs autres, au contraire, qu'il a signalées à part, n'existeront jamais à l'état distinct : ainsi la *thélésiologie*, ou science de la volonté, dont il fait une science de premier ordre, ne sera jamais distincte de la psychologie ou de la morale, selon le point de vue auquel on voudra la considérer. Au lieu donc de suivre la nature des choses et celle

de l'esprit humain, en respectant les groupes naturels de sciences déjà formés, Ampère a plutôt cherché à imposer ses propres conceptions.

Une autre preuve de cet esprit systématique, c'est l'opinion qu'il serait bon d'étudier les sciences dans le même ordre où elles sont classées : de façon par exemple à étudier les sciences cosmologiques avant les sciences noologiques; les mathématiques supérieures, avec l'astronomie, avant la physique élémentaire et l'optique, etc. Mais l'esprit humain ne procède pas ainsi, et ce serait peut-être le frapper de stérilité que de l'y contraindre. Dès le début de la vie intellectuelle, toutes les notions se développent simultanément et dépendent beaucoup alors de l'imagination et de la sensibilité. Il est donc bon que l'enfant et le jeune homme soient instruits des principes de toutes les connaissances, bien qu'ils n'en puissent encore posséder aucune.

Mais ces critiques ne nous empêchent point de reconnaître que cette classification fut l'œuvre ou l'essai d'un puissant esprit, qui échoua par l'excès même de sa force, pour ainsi dire. Mieux inspiré que Bacon et les Encyclopédistes, il a montré que les sciences devaient être classées selon leurs objets. Avec plus de largeur d'esprit que Comte, il a admis, dans son arbre encyclopédique, toutes les connaissances purement humaines et attribué une place importante à plusieurs de celles qui devaient se développer de nos jours : la pédagogique, la littérature, la bibliographie, la lexicographie. En résumé, bien qu'Ampère ait brillé surtout dans les sciences, il mérite cependant une belle place dans l'histoire de la philosophie, à cause de ses vues originales et pro-

fondes, avec lesquelles tous les classificateurs des connaissances humaines et tous les encyclopédistes devront désormais compter.

588. **Degérando** (1782-1842) s'est distingué par des travaux qui ont plus d'un trait de ressemblance avec ceux d'Ampère, son compatriote, et de Biran; mais alors que ceux-ci se sont appliqués surtout à la classification des sciences ou à l'étude de la volonté, Degérando a fait de l'histoire des systèmes son œuvre capitale. Né à Lyon, il étudia chez les Oratoriens et se préparait à entrer dans leur congrégation, quand elle fut dissoute par la Convention. Il prit part à la défense de Lyon; échappa comme par miracle à la mort, se réfugia en Savoie, puis passa en Suisse et en Italie, où il fut commis d'un banquier de Naples. Rentré en France après l'amnistie, il accompagna à Paris son ami Camille Jordan, nommé membre du Conseil des Cinq-Cents, réussit à le sauver dans la journée du 18 fructidor et l'emmena en Allemagne. Peu après il s'engagea dans un régiment de chasseurs à Colmar; et c'est là qu'il composa le mémoire *sur les signes* qui fut couronné par l'Institut en 1799. Les juges du concours avaient émis le vœu que le jeune philosophe fût appelé à Paris. Il entra bientôt, en effet, au ministère de l'intérieur, dirigé alors par un Mécène, François de Neufchâteau, et publia son mémoire sur les signes (1800, 4 vol.) Un autre mémoire, *sur la génération des connaissances humaines*, qui fut couronné par l'Académie de Berlin, en 1802, prépara son ouvrage principal : *Histoire comparée des systèmes philosophiques*, publiée en 1804. Entré dans l'administration, il devint conseiller d'Etat en 1811, intendant de la Catalogne en 1812. En 1819, il

ouvrit à la faculté de droit de Paris un cours de droit public et administratif, qui fut suspendu en 1822, mais autorisé de nouveau en 1828. Il fut élevé à la pairie en 1837. Il revint à la philosophie, vers 1823, pour publier une édition augmentée mais non achevée de son *Histoire*. Citons encore de lui des opuscules sur l'éducation, de vrais traités de bienfaisance, à laquelle il consacra une partie de sa vie, un livre de morale : *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même*, un *Traité de l'existence de Dieu* et une *Critique de la philosophie de Locke* restés manuscrits. Ses autres ouvrages intéressent moins la philosophie : *Institutes du droit administratif* (1830, 4 vol.); *De l'éducation des sourds-muets* (1832, 2 vol.) etc.

589. **Ses idées. Philosophie du langage.** — De même que Biran et Ampère, Degérando, après avoir accepté les principes de Condillac, ne tarda pas à les modifier et même à les combattre. Déjà, dans son mémoire de 1800, il opposait nettement l'attention à la sensation : « L'attention, disait-il, est l'acte de l'esprit qui se fixe sur un objet pour l'apercevoir. Ainsi, l'attention vient de nous, comme la sensation vient du dehors. » Ses observations sur la mémoire sont remarquables. Avant Stuart Mill, il signale les principales lois de l'association des idées : « *Simultanéité*, *succession*, *analogie*, voilà, écrit-il, les trois principes divers sur lesquels se fonde la liaison mécanique qui détermine l'apparition et le retour des idées de notre esprit. » Degérando comprend bien le rôle des signes et, en particulier, du langage, qui sert non seulement à l'homme social, mais encore à l'homme individuel : « Les signes, dit-il, ne servent

pas toujours à transmettre à un homme les pensées d'un autre homme; ils servent aussi souvent à rappeler à chacun ses propres pensées, de sorte qu'il y a, si je puis dire ainsi, un second langage que l'homme se parle à lui-même. » Degérando observe encore que le langage sert également à analyser les idées et à les combiner : il est non seulement une « méthode analytique », comme le dit Condillac, mais encore une « méthode synthétique ». Mais il se trompe, avec Condillac et Tracy, en accordant trop aux conventions humaines et à la réflexion, en ce qui regarde l'origine du langage. Toutefois il voit mieux qu'eux l'indépendance radicale de la pensée par rapport à son expression. Il conclut contre Condillac : « Il ne faut pas dire qu'une science n'est qu'une langue, mais bien que la science se peint dans la langue. La perfection de la langue ne produit pas celle de la science, mais elle en résulte et y ajoute le dernier trait. Elle ne fait pas découvrir la vérité ; mais elle la rend populaire. »

590. **Histoire de la philosophie.** — C'est surtout comme historien de la philosophie que Degérando mérite l'attention. Il inaugura en France ce genre de littérature si brillamment cultivé depuis par Cousin et son école. Degérando déclare d'abord qu'il ne fera qu'appliquer l'une des idées de Bacon, qui voulait qu'on exposât l'histoire de toutes les productions de l'esprit humain et qu'on évoquât ainsi le « génie de chaque siècle », afin de montrer par quels moyens le siècle présent pourrait devenir meilleur. Dans ce mouvement général de l'esprit humain, Degérando se borne à l'histoire de la philosophie, qui est l'un des éléments dominants et décisifs ; cette his-

toire elle-même, il croit pouvoir la réduire à celle des doctrines qui se rapportent à l'origine des idées. Ce problème, en effet, intéresse toute la philosophie, et l'on peut dire que chaque système se caractérise et se définit par la solution qu'il en donne. — Toutefois ce problème n'est point le seul parmi les plus essentiels et il ne se subordonne pas les autres à tous égards. Les penseurs ne lui ont pas toujours reconnu cette importance : plusieurs ont porté principalement leur attention sur Dieu ou la nature, la morale, la société. D'ailleurs, ils n'ont pas tous fait preuve, sur ce point, d'une logique rigoureuse ; en sorte que leur solution du problème de l'origine des idées ne nous apprend pas toujours quelles furent leurs autres doctrines. L'histoire de ce problème n'équivaut donc pas à l'histoire de la philosophie. De plus, on a reproché à Degérando d'avoir partagé en deux son *Histoire :* d'un côté l'exposé des systèmes ; de l'autre, la discussion ou la critique. Or ces deux parties doivent s'éclairer constamment l'une l'autre. Notons aussi les jugements injustes qu'il porte sur la scolastique : il la regarde comme un aristotélisme aveugle et servile.

Mais, malgré ses défauts et son caractère assez superficiel, l'œuvre de Degérando offre de réels mérites d'exposition, de clarté et de bons sens philosophique. Il n'a pas imité l'injustice de Condilhac envers Platon ; il a loué Aristote, sans l'avoir beaucoup approfondi ; son admiration pour Bacon est exagérée, mais il a cédé à l'exemple des Encyclopédistes : bref, l'*Histoire des systèmes* fut très utile en son temps et prépara la voie à des œuvres moins incomplètes. Chose singulière et peu remarquée, on trouve chez

Degérando plus d'une des idées qu'on a le plus admirées dans Cousin, notamment la *Théorie des systèmes* et l'*éclectisme* : « Nous soutenons, écrit à ce sujet M. Ferraz (1), qu'au lieu de se borner à suivre Cousin, Degérando l'a devancé sur des points de la plus haute importance. La célèbre classification des systèmes en système sensualiste, système idéaliste, système sceptique et système mystique, dont on fait honneur à Cousin, n'est-elle pas déjà, à quelques nuances près, chez Degérando ? Il n'y manque que le système mystique, le moins considérable des quatre, qu'il n'a pas totalement omis, mais qu'il a placé ailleurs... Ne trouvons-nous pas — ce qui est encore plus remarquable — poursuit M. Ferraz, chez Degérando comme chez Cousin, la prétention de concilier tous les systèmes exclusifs, en les subordonnant à un système moyen, qui s'approprie tout ce qui les unit et élimine tout ce qui les sépare ? Ne trouvons-nous pas enfin, chez l'un comme chez l'autre, l'ambition de dégager des systèmes passagers une philosophie impérissable, qui se nourrit constamment de leurs travaux et s'enrichit constamment de leurs dépouilles ? »

Ces rapprochements et ces observations montrent une fois de plus que les philosophes même les plus admirés en leur temps et regardés comme des novateurs, empruntent beaucoup, d'ordinaire, à leurs devanciers ou à leurs contemporains. Les idées sont comme répandues dans l'atmosphère ; et celui qui parvient à les exprimer de la manière la plus frappante et à les accréditer, n'est point toujours leur principal auteur.

(1) *Spiritualisme et libéralisme.*

591. **Royer-Collard** (1763-1845). — Mieux encore que Degérando, Royer-Collard prépara l'école éclectique. Il naquit à Sompuis, près Vitry-le-François, d'une famille de jansénistes; sa mère surtout et son aïeule lui inculquèrent leurs principes. Il étudia aux collèges de Chaumont et de Saint-Omer, enseigna quelque temps les mathématiques, puis se livra à l'étude du droit et entra au barreau. Les bateliers de l'île Saint-Louis l'envoyèrent à la Commune de Paris. En 1793, il faillit périr avec les Girondins et fut sauvé par sa mère, qui le déroba aux recherches. En 1797, il fut député au Conseil des Cinq-Cents; avec son ami Camille Jordan, il y défendit la religion, qu'il regardait comme indispensable à la morale populaire. Exclu du Conseil au 18 fructidor, il passa dans le camp de ces royalistes qui s'attachaient à concilier la royauté avec les principes de 1789 et devinrent, vers 1815, le parti des *Doctrinaires* (1). Le programme de Royer-Collard, qui en fut le chef, était d'appliquer à la politique les principes rationalistes de l'école éclectique. Celle-ci était sur le point de se constituer. En 1811, Royer-Collard fut nommé professeur d'histoire de la philosophie à la faculté des lettres de Paris : ses cours durèrent moins de trois ans et il fut remplacé par Cousin. La première année il se borna à traduire et à commenter Reid; la deuxième, il traita lui-même les questions agitées par le philosophe écossais; la troisième, il commença

(1) Citons, avec Royer-Collard et Camille Jordan : Guizot, Jouffroy, de Broglie, de Serre, Duchâtel, Rémusat. Leur idéal, en 1830, était, selon un mot de La Fayette : « une monarchie entourée d'institutions républicaines ». Ils furent emportés en 1848.

l'histoire des opinions des philosophes sur ces mêmes questions. De toutes ces leçons il ne reste qu'une trentaine de fragments publiés par Jouffroy en 1828, à la suite d'une traduction de Reid. Mais, bien que cet enseignement ait été éphémère et n'ait réuni qu'une trentaine d'auditeurs, Royer-Collard exerça une influence marquée sur le mouvement des esprits; il a pu être regardé comme l'un des fondateurs du spiritualisme qui a fleuri dans l'Université de France. A la Restauration il devint un homme politique. Il fut nommé directeur de la librairie et conseiller d'Etat, puis président de la Commission de l'Instruction publique; mais il vit s'abîmer, en 1830, cette monarchie sur laquelle il avait fondé de grandes espérances. Sous Louis-Philippe il parut encore pendant neuf ans à la Chambre des députés. Dans ses discours politiques, il professa des principes injustes envers l'Eglise, exagérant les droits de l'Etat sur l'enseignement et voulant réduire le clergé à un rôle effacé, dans lequel il ne peut se renfermer sans faillir à sa mission d'abord et sans être opprimé ensuite. Néanmoins, sa fin fut chrétienne. Il voulut recevoir les sacrements de l'Eglise aux derniers jours de sa vie; et sa déclaration suprême fut celle-ci : « Il n'y a dans ce monde de solide que les idées religieuses; ne les abandonnez jamais, ou si vous en sortez, rentrez-y ».

592. **Son spiritualisme.** — Tout en se retournant contre le sensualisme qui les avait d'abord inspirés, Biran et Ampère n'avaient professé qu'un spiritualisme incomplet : Biran n'avait pas montré les prérogatives de la raison et l'avait trop subordonnée à la volonté; Ampère avait vu dans l'intelligence

la faculté de percevoir des rapports absolus, plutôt que la faculté d'abstraire et d'atteindre les essences. Royer-Collard poussa le spiritualisme plus avant et entra de la psychologie dans la métaphysique. Dès le début de ses leçons, il rejeta le condillacisme en n'en retenant que l'esprit d'observation ; et, bien que ses leçons ne portassent directement que sur une question bien étroite en apparence, *la perception extérieure*, qu'il n'a pas même résolue, il la traita de façon à affirmer les droits essentiels de l'intelligence. Il défend, en effet, le principe de l'induction ; il regarde le principe de causalité comme primitif et évident par lui-même : ce n'est pas une généralisation de l'expérience ; il est universel et nécessaire, sa contradictoire est impossible et absurde. Il traite d'une manière non moins spiritualiste le principe de substance, et il réfute cette opinion des sensualistes d'après laquelle le moi ne serait qu'une collection de phénomènes. Sur l'espace et la durée, il outre même la thèse spiritualiste : il soutient avec raison, contre Locke, que l'expérience ne suffit pas à donner ces idées ; mais il ajoute à tort que nous concevons l'espace et la durée comme éternels, infinis et nécessaires. Il paraît confondre ici l'espace et la durée imaginaires avec l'espace et la durée réels. Mais il reste dans le vrai quand il affirme qu'il faut reconnaître indistinctivement tous les principes de la raison ; car c'est les rejeter tous que d'en rejeter un seul : « On ne divise pas l'homme, dit-il, on ne fait pas au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier ».

Tel est le spiritualisme de Royer-Collard : spiritualisme un peu élémentaire, il est vrai, trop inspiré

aussi par la philosophie écossaise, mais qui, étant données les circonstances où il se produisit, ne manque pas de mérite. On ne saurait donc partager le jugement de Taine, dans un livre piquant, qui ressemble plus à un pamphlet qu'à une étude critique (1). On raconte que le discours que Royer-Collard fit à l'ouverture de ses cours étant venu à tomber sous les yeux de Napoléon, celui-ci dit à Talleyrand : « Savez-vous qu'il s'élève dans mon Université une philosophie fort sérieuse, qui pourra bien nous faire grand honneur, et nous débarrasser tout à fait des *idéologues*, en les tuant sur place par le raisonnement ? » Le mot étant revenu au philosophe, il fit cette remarque : « L'empereur se méprend. Descartes est plus intraitable au despotisme que Locke, et la doctrine de l'*âme* est bien autrement favorable à la liberté que celle de la *sensation transformée*. Pour les partisans de cette dernière théorie, la résistance morale à la force est une inconséquence généreuse ; pour nous, elle est un devoir irrémissible ».

593. **Sa politique.** — Royer-Collard avait raison. Toutefois la doctrine de l'âme, telle qu'il la professait, était celle du libéralisme ; or celui-ci ramène à la tyrannie, quoique par d'autres voies que celles du sensualisme. En accordant à l'erreur et au mal des licences qu'on pourrait empêcher sans encourir de plus grands inconvénients, on affaiblit les mœurs et on opprime déjà les consciences honnêtes. Il arrive ensuite que le mal, venant à l'emporter, se montre moins libéral qu'on ne l'a été à son égard et supprime la liberté du bien. Le libéralisme est donc une

(1) *Les philosophes français du* XIXe *siècle.*

erreur en principe, bien qu'il puisse devenir une nécessité et un droit relatif. Au reste le libéralisme de Royer-Collard est des plus mal entendus et des plus étroits : il est dirigé contre l'Eglise et n'est point favorable à la démocratie, alors cependant qu'il se réclame des principes de 1789. Ce libéralisme, en effet, est l'ennemi des corporations, c'est-à-dire de l'une des libertés les plus indispensables et les plus sacrées, celle d'association ; et, en accordant tout droit, pour ainsi dire, au corps électoral, il en élimine les citoyens à qui leur fortune ne permet pas de payer un cens électoral élevé. A l'ancienne aristocratie il en substitue donc une moins bonne et moins digne d'estime, celle de l'argent ; la noblesse est remplacée par la bourgeoisie. Les libéraux de l'école de Royer-Collard ont souvent défendu le régime le moins libéral en réalité. Hostiles aux congrégations religieuses en général, « ils se montrent les premiers partisans de l'instruction publique entre les mains de l'Etat ; ils professent que le pouvoir royal doit être partagé, c'est-à-dire constitutionnel » et, d'autre part, « ils soumettent l'Eglise à l'Etat dans toutes les questions temporelles et ils sont les adversaires déclarés de la primauté doctrinale du pape. Les jansénistes (politiques) ont contribué plus que personne à faire prévaloir la doctrine païenne et césarienne de l'Etat tout-puissant, maître absolu des âmes comme des corps ; ils ont remplacé la loi et la morale par la légalité ». (1)

Les discours de Royer-Collard au parlement et son influence politique appellent donc de graves critiques.

(1) Ch. Denis, *Annales de philosophie chrétienne*, 1895, avril.

S'il eut pour excuse les exagérations commises par certains défenseurs des traditions, qui n'entendirent pas les leçons qui se dégageaient des événements accomplis, il en commit lui-même de non moins graves. Bref, s'il est vrai que sa politique s'est inspirée contamment de sa philosophie, il faut reconnaître que celle-ci fut en défaut au point de vue social : il ne sut pas définir la véritable liberté de conscience, parce qu'il ne connut pas les vrais rapports de la foi et de raison, de l'Eglise et de l'Etat (1).

Portalis (1745-1807). — De Royer-Collard nous rapprocherons Portalis, connu surtout pour la part qu'il prit à la rédaction du Concordat et du Code civil. Il mérite ici une place à cause d'un ouvrage posthume publié par son fils, en 1820 : *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique du* XVIIIe *siècle*. L'auteur y professe, en principe, les idées de Condillac ; mais, malgré ce point de départ, ses tendances naturelles l'amènent à affirmer les vérités qui sont le fondement de la morale et du droit : l'existence de Dieu et la vie future.

594. **Retour aux idées religieuses.** — Nous constatons encore un certain retour aux idées religieuses chez les trois écrivains suivants :

Delisle de Sales, né à Lyon, publia en 1802 un *Mémoire en faveur de Dieu*, qui marque bien les préoccupations du temps. Il était déjà l'auteur de nombreux ouvrages. Le principal était sa *Philosophie de la nature* (1770), livre assez mal composé, mais

(1) Outre plusieurs ouvrages déjà cités, v. Spuller, *Royer-Collard* (1895); Spuller se montre ici moins injuste qu'on ne pouvait s'y attendre; E. Faguet, *Politiques et moralistes du* XIXe *siècle* (1891).

qui fut poursuivi, sous l'ancien régime, comme contraire à la religion et aux mœurs; ce qui valut un vrai triomphe à son auteur. Delisle y soutient des opinions contradictoires : d'une part, il admet que toutes les idées viennent des sens et que la morale est fondée sur l'amour de soi; d'autre part, il regarde l'existence de Dieu comme une vérité immédiatement évidente et maintient, en s'appuyant sur le sentiment, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. En 1795, il entra à l'Institut et fut fidèle jusqu'à la fin à sa passion d'écrire et d'amasser des livres (1).

Rivarol (1754-1801), écrivain léger, railleur, mais ingénieux, est connu surtout pour son *Discours sur l'universalité de la langue française*, couronné par l'Académie de Berlin en 1784. Il combattit d'abord toutes les religions positives; mais, vers la fin de sa vie, éclairé par l'expérience, il changea d'opinion. La religion alors lui apparut comme un moyen indispensable de sauvegarder l'ordre public et de régler les consciences. On peut lui reprocher de ne voir guère de la religion que le côté utilitaire et de la traiter comme une simple affaire de sentiment. Mais son exemple montre déjà quelle distance les esprits les moins sérieux ont parcourue, depuis le temps où ils propageaient l'incrédulité et l'irréligion, au nom de la morale et du progrès.

Laharpe (1739-1803) lui aussi revint de loin à la religion et plus complètement encore. Né de parents

(1) On raconte qu'au milieu de sa bibliothèque, qui contenait 36.000 volumes, il avait fait placer son buste, avec cette inscription : « Dieu, l'homme, la nature, il a tout expliqué. » Un malin (Andrieux, dit-on) ajouta : « Mais personne, avant lui, ne l'avait remarqué. »

nobles, mais pauvres, il fut élevé par la charité. Il brilla bientôt comme poète, écrivain et auteur dramatique. Voltaire, dont il se fit l'imitateur et l'écolier, pour ainsi dire, le protégea. Il remporta onze prix en dix ans devant l'Académie, mais sans s'élever pour cela au-dessus d'une certaine médiocrité, qui souvent favorise ce genre de succès. Il eut plus de mérite dans la critique littéraire, où il excella pendant quarante ans, mais non sans pécher souvent par morgue et dureté ; ce qui lui attira des ennemis. En 1770, il avait composé contre les vœux religieux un drame médiocre, que les Encyclopédistes louèrent comme un chef-d'œuvre. Mais, emprisonné pendant la Terreur, il fit de salutaires réflexions et revint à la religion, qui seule alors avait pu le consoler.

595. **La philosophie allemande importée en France.** — Les trois auteurs suivants firent connaître l'Allemagne philosophique à la France.

Villers (1765-1815). — Le premier, Charles de Villers, né à Boulay (Lorraine), mort à Gœttingue, était capitaine d'artillerie en 1792 ; partisan du régime monarchique, il se réfugia en Allemagne, où il devint professeur et se signala comme écrivain. Son *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther* fut couronné par l'Institut (1804). Bien que Villers ait loué le protestantisme, il persévéra dans la communion catholique. Son ouvrage principal, après les *Lettres westphaliennes* (Berlin 1797), qui en furent la préparation, est sa *Philosophie de Kant* ou *Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* (Metz 1801, 2 vol.). Cet ouvrage contribua beaucoup à faire connaître en France le kantisme, que Villers opposait au sensualisme et à

l'empirisme français du XVIIIe s. Il s'y montre sévère pour ses compatriotes : « Dans un pays aussi anti-métaphysique, dit-il, devait triompher une philosophie aussi peu métaphysique que possible, celle de Locke, devenue moins métaphysique encore entre les mains de Condillac, une philosophie qui cherche l'explication des choses, non dans les principes, mais dans les faits, non dans les faits les plus supra-sensibles, mais dans un fait sensible entre tous, dans la sensation. »

Mme de Staël (1766-1817). — Mais l'auteur qui fit le mieux connaître l'Allemagne à la France, est la fille du fameux ministre Necker, mariée au baron de Staël. La série de ses ouvrages et le progrès de sa pensée, nous font assister, en outre, à ce mouvement de réaction qui amena beaucoup d'esprits du sensualisme au spiritualisme. Bien jeune encore et douée d'une belle intelligence, elle vit dans le salon de son père les hommes célèbres du temps; elle lut aussi les auteurs les plus en renom, en particulier J.-J. Rousseau, qui excita son enthousiasme. Elle-même prit place bientôt parmi les écrivains et les penseurs. Ses ouvrages, en effet, n'intéressent pas moins la philosophie que les lettres, et sont une nouvelle preuve des rapports étroits de ces deux connaissances.

A vrai dire cependant, Mme de Staël n'a pas de système. Dans son livre de l'*Influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (1796), elle combat déjà la morale du plaisir, soutient qu'il faut soumettre ses passions, mais sans professer encore une doctrine assez nette. Dans *la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), elle s'inspire surtout de l'idée de la perfec-

tibilité humaine, celle qui avait séduit Condorcet ; elle professe la morale du devoir, qu'elle met au-dessus de tout calcul et même de l'intérêt public. Néanmoins, sa métaphysique, ou plutôt sa psychologie, paraît en contradiction avec cette noble doctrine ; car elle regarde encore les théories sensualistes comme incontestables. Mais, dans son livre *de l'Allemagne* (1810), qui fut vainement frappé par la censure de l'Empire, elle professe une philosophie plus cohérente. Avant d'étudier la philosophie allemande, elle passe en revue la philosophie anglaise et française. Elle reproche aux idéologues de n'avoir écouté que leur raisonnement dans les choses de conscience, alors qu'il faut consulter surtout ses sentiments. C'est donc sur le sentiment qu'elle pense établir le libre arbitre et la distinction des sens et de l'esprit. Elle tempérait la philosophie de Locke par celle des Ecossais. Leibniz lui paraît être le Bacon et le Descartes de l'Allemagne. Elle analyse Kant et se prévaut de ses exagérations, par exemple de ses antinomies, pour justifier la philosophie du sentiment à l'encontre de celle de pur raisonnement. Elle approuve complètement la *Critique de la raison pratique* et la *Critique du jugement*. Enfin, dans le dernier de ses ouvrages : *Considérations sur la révolution française* (1818), elle défend les principes du libéralisme contre de Bonald et son école. Les seuls gouvernements qui lui paraissent dignes de l'homme sont : la république pour les petits Etats, et la monarchie constitutionnelle pour les grands. Elle montre comment celle-ci ne put s'établir en France à la Révolution ; une des causes de cet insuccès fut l'émigration : « Cette résolution funeste, dit-elle, a

rendu la monarchie constitutionnelle impossible, puisqu'elle a détruit les éléments conservateurs ». Selon Mme de Staël, la Révolution était inévitable ; mais bien des événements auraient pu s'accomplir autrement, si la volonté des hommes s'y était prêtée : elle repousse donc le fatalisme historique.

Benjamin Constant (1767-1830) contribua lui-aussi à familiariser l'esprit français avec l'Allemagne philosophique et protestante ; il a introduit parmi nous le romantisme allemand, avec son caractère païen. Né à Lausanne et descendant de protestants français émigrés en Suisse, il joua un rôle pendant la Révolution, fréquenta les salons de Mme de Staël, où se rencontraient les partisans de l'opposition au gouvernement du premier consul, et fut exilé. Il parcourut alors les universités allemandes. Rentré en France en 1814, il se rallia à la monarchie constitutionnelle, puis servit Napoléon pendant les Cent-Jours. Gracié par Louis XVIII, il entra, en 1819, à la Chambre des députés, où il devint l'un des chefs de l'opposition constitutionnelle. Après la révolution de 1830, il présida le Conseil d'Etat. Son ouvrage principal a pour titre : *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-30, 5 vol.). Il a traduit en vers le chef-d'œuvre de Schiller, *Wallenstein*. Citons aussi une philippique éloquente contre Napoléon : *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapport avec la civilisation européenne* (1814).

Esprit variable et dépourvu pour ainsi dire de toutes convictions, mais orateur et publiciste remarquable, Benjamin Constant a défendu un libéralisme dissolvant. Sa longue étude sur la religion fut son œuvre de

prédilection ; mais elle est celle d'un rationaliste, qui reconnaît d'ailleurs la nécessité du sentiment religieux ; son « christianisme philosophique » ressemble donc à celui que proposaient vers le même temps les éclectiques. Il peut être regardé comme le prédécesseur des protestants libéraux et incrédules qui traitent aujourd'hui de l'histoire et de la science des religions dans les chaires officielles.

CHAPITRE XXVII

PHILOSOPHIE DU XIXᵉ SIÈCLE : FRANCE. TRADITIONALISME : DE BONALD, DE MAISTRE, LAMENNAIS, ETC.

596. **Coup d'œil général sur le XIXᵉ siècle.** — Déjà, en racontant l'histoire de la philosophie pendant la Révolution, nous avons dû entrer dans le XIXᵉ siècle, au commencement duquel appartiennent la plupart des philosophes dont nous avons parlé dans les chapitres précédents. Les périodes que nous traversons, en effet, ne sont pas tellement distinctes qu'elles ne se pénètrent les unes les autres : l'histoire, surtout celle des idées, forme un tout continu. Mais les doctrines et les auteurs que nous devons aborder maintenant tranchent sur le siècle précédent : avec eux se prononce et se dessine un siècle nouveau, dont l'histoire s'achève sous nos yeux. Aucun ne nous intéresse davantage ; aucun n'offre plus de variété, de vicissitudes et ne porte avec lui plus d'enseignements. Il résume et développe à différents égards tous ceux qui l'ont précédé et dont il est sorti. Il doit donc fixer plus longuement notre attention.

Dans ce siècle, comme dans les deux autres qui ont suivi la Renaissance et la Réforme, l'histoire de la philosophie se divise à peu près avec celle des nations cultivées : France, Allemagne, Angleterre, Italie,

Espagne, etc. Les peuples de l'Europe n'ont plus de langue scientifique commune et ils ne sont plus retenus par les liens religieux qui formaient l'ancienne chrétienté. Néanmoins le monde moderne semble revenir par la force même des choses, malgré des rivalités éternelles et des guerres sanglantes, vers l'unité qui a été rompue par l'hérésie et le schisme. Une sorte de communion intellectuelle tend à s'établir entre les nations : elles échangent incessamment toutes leurs idées, erreurs et doctrines. Ainsi a-t-on vu d'abord les idées de la Révolution envahir l'Europe, avant les armées de la République et de l'Empire. Mais la France, à son tour, lorsque surtout l'Empire eut été abattu, fut envahie par les philosophies étrangères, en particulier le panthéisme allemand de Schelling et de Hégel. C'est de lui trop souvent que vivra l'éclectisme français, qui ne laissera pas d'exercer son influence sur les écoles étrangères. D'ailleurs, avec l'eclectisme, un peu avant ou peu après, d'autres doctrines voient le jour, qui sont appelées à le combattre et même à le remplacer. Le traditionalisme français compte des représentants illustres ; et si quelques-uns s'égarent tout à fait, comme Lamennais, qui connut pour ainsi dire toutes les vérités et toutes les erreurs de son siècle, auquel il donna une impulsion puissante ; si d'autres tombent dans un ontologisme plus ou moins dangereux, d'autres encore, plus heureux, corrigent de mieux en mieux leur système et se rapprochent de la philosophie de l'Eglise, vers laquelle tendent de leur côté, par des voies différentes, les meilleurs éclectiques. Un spiritualisme chrétien se forme ainsi en France et dans les autres contrées, au cours du XIX[e] siècle. Il compte de

brillants écrivains, de véritables apologistes; il prépare la renaissance de la scolastique.

Cependant, avec l'éclectisme et le traditionalisme, d'autres doctrines appelées à un succès retentissant germent dès le commencement du XIXe siècle. C'est d'abord le saint-simonisme, qui sème des utopies et des idées sociales; c'est ensuite le positivisme d'Aug. Comte, disciple de Saint-Simon. Obscur dans ses origines, le positivisme français arrive à supplanter l'éclectisme rationaliste ; il suscite ou modifie le positivisme anglais, qui exerce, à son tour, avec Darwin, Spencer, Stuart Mill, une influence universelle. L'évolutionnisme en naît, qui est accepté ou combattu par toutes les écoles philosophiques. En même temps le socialisme, à l'ombre du panthéisme et du matérialisme hégélien, prend en Allemagne une forme nouvelle; de là il envahit les deux mondes, où il rencontre d'ailleurs d'autres utopies sociales, qui l'ont précédé et l'attendent pour s'en fortifier. Sous l'effort de toutes ces doctrines, l'ancien éclectisme rationaliste, avec le faux libéralisme qui l'accompagne, succombe ou se transforme. Après avoir combattu la foi, il est dépossédé à son tour par les sciences positives. C'est alors qu'il relève d'anciens systèmes, où il se fortifie de nouveau en changeant d'armes et de tactique; et nous assistons à la renaissance du kantisme, avec le demi-scepticisme qui en est la suite, du spinosisme et des autres formes du panthéisme, du mysticisme et de ses variétés inépuisables. On peut dire que l'incrédulité ou le rationalisme a pris de nos jours toutes les formes philosophiques. C'est un Protée insaisissable. Ces divisions des esprits, cette anarchie intellectuelle, ont leur expression politique dans l'équilibre toujours instable des

Etats européens, qui n'évitent la guerre qu'en la préparant toujours et vivent sous les lois de l'intérêt et de la force, surtout depuis le conflit de 1870 entre la France et l'Allemagne.

Deux grands faits néanmoins dominent tous les autres dans l'ordre philosophique et permettent de concevoir les plus grandes espérances. C'est d'abord l'importance extrême qu'a prise la philosophie sociale, à la suite des développements extraordinaires de l'industrie et du commerce et de l'accroissement prodigieux de la population dans certaines contrées. C'est ensuite la renaissance de la philosophie scolastique, qui a retrouvé partout de nombreux partisans et combat dans toutes les langues les erreurs contemporaines. De ces deux faits, dont l'importance est attestée par leur universalité même, il en ressort un troisième : c'est l'influence nouvelle et prépondérante que la philosophie est appelée à exercer. Mieux que jamais peut-être, elle est redevenue universelle : elle ne peut désormais rester étrangère ni aux sciences de la nature, ni aux sciences sociales et à l'économie politique, ni à l'histoire, aux belles-lettres et aux arts, ni surtout à la religion et à l'éducation nationale. Ceux-là mêmes qui l'ont combattue avec le plus d'ardeur et essayé de la supplanter par les sciences de pure observation, ont travaillé à son triomphe. C'est ainsi que les œuvres d'un Auguste Comte ou d'un Spencer attestent l'universalité et l'extrême importance de la philosophie, alors même qu'elles tendent à la dénaturer et à la détruire. En sorte que le XIXe siècle tout entier, dont l'histoire est bien faite d'ailleurs pour montrer l'impuissance de la philosophie, atteste également sa nécessité, son uni-

versalité, son importance incalculable, le bien immense dont elle sera capable le jour où, fidèle à sa mission, elle accordera la raison avec la foi chrétienne.

597. **Division de cette histoire.** — Cette période sera distribuée de la manière suivante. La France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie, l'Espagne, etc., occuperont successivement notre attention. La France surtout devra nous retenir longtemps. Or, dans la première moitié du siècle, la philosophie française peut se ramener à trois tendances principales : un traditionalisme plus ou moins mitigé ; un éclectisme trop souvent rationaliste ; le saint simonisme, avec le positivisme, qui en naît bientôt et se modifie de mille manières. Dans la seconde moitié du siècle, la lutte se poursuit entre les divers partis. Le positivisme et l'évolutionnisme ont chassé de ses premières positions l'éclectisme, dont les meilleurs éléments se rallient au spiritualisme chrétien. Celui-ci se dégage des idées fausses que contenaient le traditionalisme, l'ontologisme, etc., et il soutient le combat sur tous les terrains où se portent ses adversaires positivistes ou rationalistes : science des religions, du droit, de l'éducation, sciences naturelles, etc. L'apologétique n'a cessé d'être cultivée et souvent avec le plus grand éclat. Sur tous les points la lutte tend à se circonscrire entre la philosophie chrétienne et la philosophie incrédule. On verra particulièrement l'importance acquise par la première, dans les chapitres consacrés à l'histoire des doctrines sociales et économiques au XIXe siècle et à la renaissance de la scolastique. Enfin, dans un dernier chapitre, qui servira de conclusion, nous jetterons un dernier coup d'œil d'ensemble sur le XIXe siècle

et essaierons de définir l'état présent de la philosophie.

598. **Le traditionalisme** (1). — Bien avant l'école éclectique et rationaliste, les écrivains catholiques réagirent contre les erreurs du XVIIIe siècle. Dès le début de la Révolution, des penseurs comme de Bonald et de Maistre se firent les interprètes et les vengeurs des vieilles croyances spiritualistes : ils montrèrent que la crise sociale provenait de leur abandon et que c'était de leur retour qu'il fallait espérer le salut.

Malheureusement cette réaction, excellente en elle-même et au point de vue religieux, fut souvent mal dirigée. On associa à la défense de la religion des principes philosophiques faux ou contestables et des opinions politiques devenues impopulaires. Le spiritualisme si noble et si chrétien de l'école traditionaliste fut ainsi affaibli par ces exagérations et n'obtint point l'adhésion générale des esprits. En somme, la vérité philosophique, au lieu d'être mise tout entière au service de la cause religieuse, fut divisée ; elle ne se trouva intégralement dans aucune des écoles qui se partageaient la France : ni avec les traditionalistes, qui exagéraient la nécessité de la révélation et l'insuffisance de la raison ; ni avec les éclectiques, qui ne tenaient pas compte de la révélation et se fiaient démesurément à leur raison et à la liberté.

De là en partie les déchirements dont la société française a souffert dans tout le cours du XIXe siècle. La cause principale en est dans l'insuffisance philosophique de ceux qui exercèrent alors une influence

(1) Outre plusieurs ouvrages déjà cités, voir la *Philosophie en France*, première moitié du XIXe siècle, par Ch Adam (1894).

dominante. S'ils avaient mieux allié la raison et la foi, la liberté et l'autorité, les rudes épreuves de la Révolution auraient éclairé les esprits et, après avoir recouvré la paix, la nation française aurait repris sa marche vers un meilleur avenir, sans chercher davantage à rompre avec un passé qui était, malgré tout, si glorieux.

599. **De Bonald** (1754-1840), qui a peut-être le mieux personnifié le traditionalisme, naquit à Monna, près Milhau (Aveyron), la même année où naissait de Maistre et où paraissait le *Traité des sensations* de Condillac. Il était d'une famille noble et ancienne, aussi attachée à la royauté qu'à la foi chrétienne. A quatre ans, il perdit son père. Sa mère l'éleva auprès d'elle jusqu'à l'âge de 11 ans. Il fit sa rhétorique et sa philosophie chez les oratoriens de Juilly, entra ensuite dans les mousquetaires du roi et y resta jusqu'à leur suppression (1776). Revenu à Milhau, il fut élu maire (1785) et se montra bon administrateur. En 1790, ses concitoyens l'élurent membre, puis président de l'Assemblée départementale. A ce moment le schisme se déclarait et sa foi l'obligea de se démettre. Quelques jours après, sa vie était menacée ; il émigra et passa à l'armée de Condé, puis se retira avec sa famille à Heidelberg, où il composa sa *Théorie du pouvoir*, n'ayant que peu de livres à sa disposition. Son biographe raconte qu'il n'y avait guère sur sa table que le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet et quelques volumes de Tacite. On lui avait prêté, en outre, l'*Esprit des lois* et le *Contrat social*.

La *Théorie du pouvoir* fut imprimée à Constance par des prêtres émigrés, qui avaient essayé d'établir une imprimerie française. L'édition, envoyée en

France, fut saisie par le Directoire ; il n'en échappa que quelques exemplaires, assez cependant pour que l'ouvrage fût connu et apprécié. De Fontanes, Laharpe, Chateaubriand en parlèrent avec les plus grands éloges. Bonaparte le remarqua. De Bonald put bientôt rentrer en France après six ans d'exil, pendant lesquels ses biens avaient été vendus à l'exception d'un coin de terre. Les persécutions recommencèrent ; il se cacha à Paris pendant cinq ans. Ce fut dans cette retraite qu'il composa la plupart de ses autres ouvrages. Il revint ensuite à Milhau dans le modeste héritage qui lui restait. Bonaparte l'ayant nommé conseiller de l'Université, il accepta, après deux ans d'hésitation, sur les instances de ses amis, de Fontanes et l'abbé Emery. Vers ce même temps, Louis Bonaparte, roi de Hollande, père de Napoléon III, lui écrivit en termes très élogieux, pour l'attirer auprès de sa personne et lui confier l'éducation de son fils. Il refusa. De Bonald vit avec bonheur la Restauration ; mais il fut contristé par la concession de la *Charte* à laquelle l'école libérale (Royer-Collard, Cousin, etc.) applaudissait. Député en 1815, membre de la *Chambre introuvable*, il fit abolir le divorce, mais fut le témoin d'autres mesures qu'il ne put approuver. Il fut honoré cependant par Louis XVIII, devint ministre d'Etat, pair de France, membre de l'Académie. En 1827 Charles X le nomma président de la *Commission de censure* pour la presse. Il accepta et brava l'impopularité. Ce fut l'occasion d'une rupture avec Chateaubriand. En 1830, de Bonald renonça à la pairie et à la dotation qu'il tenait de Louis XVIII ; il mourut, sans fortune personnelle, à Milhau, où il s'était retiré dès 1829. On voit assez,

par cet abrégé, quelle fut la noblesse de son caractère. L'un de ses fils a dû à son nom, peut-être non moins qu'à ses propres mérites, de devenir cardinal-archevêque de Lyon.

Ses ouvrages. — Outre la *Théorie du pouvoir politique et religieux* déjà signalée (Constance 1796, 3 vol.; Paris, 1843), citons : *La Législation primitive* (1802, 3 vol.) ; *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818, 2 vol.) ; *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques* (2 vol.). Ses *Œuvres complètes* ont été réunies en 12 vol. (Paris, 1817-1819).

600. **Sa philosophie. Critique.** — De Bonald a brillé au premier rang comme penseur, comme écrivain et comme orateur parlementaire. Il serait facile d'amasser un vrai trésor en recueillant avec discernement les perles tombées de sa plume. Mais de Bonald n'est pas un théologien ni un philosophe au sens propre de ces mots, bien qu'il se soit appliqué à approfondir des vérités philosophiques et religieuses. C'est ce qui nous explique que l'apologiste, en lui, ait été au-dessous du chrétien. Son œuvre de défense sociale et religieuse, malgré des mérites de premier ordre, offre des lacunes essentielles, irréparables même.

C'est ainsi qu'il distingue mal l'ordre de la nature et celui de la grâce, ce que peut la raison et ce que lui donne la révélation. Voyant combien est faillible la raison qui brise avec la foi, il la déprécie outre mesure, et oppose au rationalisme l'erreur contraire. Sa philosophie est en défaut comme sa théologie. Il définit l'homme : « une intelligence servie par des organes », et rencontre ainsi les spiritualistes exagé-

rés; mais, d'autre part, il subordonne étroitement la pensée à la parole, comme peut le faire le sensualiste le plus conséquent. Ces défauts nous apparaîtront mieux par la suite. Nous examinerons successivement sa doctrine sur le langage, sur l'impuissance de la raison, sur l'homme, la société et Dieu.

Théorie du langage. — C'est la théorie fondamentale. Elle se résume dans les six points suivants : 1° Le langage n'est pas d'invention humaine; car, pour l'inventer, il faudrait penser ; mais nous ne pensons que par la parole : « Il faut penser sa parole, avant de parler sa pensée. » — 2° Donc le langage a été donné à l'homme par un Être supérieur dont il dépend, c'est-à-dire que Dieu existe et que les athées sont réfutés par l'existence même du langage qui leur sert à nier la divinité. — 3° Autre conséquence : la société est naturelle, nécessaire, primitive, puisque sans elle il n'y a pas de langage transmis, de langage possible. Rousseau est donc réfuté quant à sa théorie de l'homme à l'état de nature et du *contrat social*. — 4° Avec le langage nous ont été transmises toutes les vérités métaphysiques, morales, religieuses, sociales qui sont indispensables à l'homme. Le langage les implique toutes et elles ne nous sont données que par le langage. — 5° Donc il faut admettre une révélation primitive et nécessaire de ces vérités essentielles. — 6° Donc, sans la révélation, la philosophie est impuissante à découvrir la vérité.

Critique. — Cette théorie mêle des erreurs graves, des équivoques et des opinions contestables à de grandes vérités. Il faut convenir d'abord, avec tous les philologues d'aujourd'hui contre les idéologues, que le langage n'est pas d'invention humaine : il n'est

pas, comme l'art et la science, une œuvre réfléchie. Pour le chrétien surtout, qui s'éclaire de l'histoire sainte, il ne doit pas être douteux que Dieu en est le principal auteur. En supposant même que la parole fût sortie spontanément, avant toute réflexion, des lèvres du premier homme, comme le chant de l'oiseau, il faudrait bien reconnaître que l'auteur vrai de ce langage instinctif ou inspiré aurait été Dieu et non pas l'homme. Nous ajouterons encore, avec de Bonald, qu'il était impossible que l'homme inventât, à proprement parler, le langage : la psychologie, la philologie, l'histoire profane paraissent nous le persuader également (1). Mais ces vérités sont trop méconnues pour servir de base à une réfutation générale. Et puis surtout de Bonald s'est trompé en cherchant à les justifier par cette considération que la parole est nécessaire pour penser. Il est faux, en effet, que la parole proprement dite soit absolument nécessaire à la pensée et qu'elle doive la précéder. On le voit assez par l'exemple des sourds-muets; et chacun d'ailleurs peut s'assurer, par sa propre expérience, que d'autres images ou d'autres expressions sensibles que la parole peuvent suffire à porter et à fixer ses idées les plus abstraites. La parole n'est donc que l'instrument le plus parfait de la pensée, qu'elle développe et accompagne naturellement; elle est le miroir de la pensée, dont elle trace tous les contours et définit toutes les formes les plus subtiles. Mais la pensée la précède absolument : elle n'est que le corps, la pensée est l'âme; elle n'est que le cristal, la pensée est la lumière. Il faut donc rejeter la formule de de Bonald

(1) V. *Traité de philosophie scolastique.*

dans le sens qu'il lui donne : « L'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée. »

On voit maintenant que la réfutation de l'athéismo tirée de l'impossibilité d'inventer le langage est possible, à notre avis du moins, mais difficile : mieux vaut recourir aux arguments directs si nombreux et si frappants. — De même, pour établir que la société est naturelle, il est préférable de recourir aux arguments connus, tirés de la nature sociable de l'homme, du besoin natif et persévérant qu'il a de ses semblables, pour développer toutes ses facultés.

Mais nous ne ferons, pour ainsi dire, aucune réserve sur le 4e point. Il est certain que Dieu a créé l'homme dans la plénitude de la raison et de la pensée, par conséquent avec la parole : il devait cetie perfection naturelle au premier ancêtre de l'humanité, qui, pour ne relever que de Dieu, ne devait pas pour cela être plus disgracié que sa postérité. Or, la parole, quelque peu développée qu'elle soit, même réduite à ses éléments essentiels, est déjà le miroir où viennent se refléter toutes les idées générales, et, avec elles, tous les principes et toutes les vérités essentielles. On peut donc dire qu'en créant l'homme parlant ou capable de trouver rapidement la parole, Dieu lui a fait connaître par là même les vérités morales et religieuses indispensables. A ce premier fonds sont venues s'ajouter toutes les vérités découvertes par les générations ou vérifiées par le sens commun : elles sont toutes conservées de quelque manière dans les langues, ce trésor des nations, cette tradition qui résume toutes les autres. Il convient donc de faire appel à l'autorité du langage ou, si l'on préfère, à son témoignage : c'est faire appel au bon sens, à l'ex-

périence du genre humain, à la raison et à son Auteur. Les éclectiques sont d'accord avec de Bonald sur ce point : tous font appel au langage pour établir et expliquer les vérités capitales, en particulier les vérités de sens commun : l'existence de Dieu, la distinction et les rapports de l'âme et du corps, la distinction du devoir et de l'intérêt, du bien moral et du bien physique, etc. Qu'on lise par exemple Cousin, Jouffroy, Franck. Toutefois, pour dégager ces vérités du langage où elles sont enchâssées, il faut user de sa propre raison. Ce n'est pas l'autorité du langage ni même aucune autre autorité qui est le critérium suprême de vérité en matière philosophique, mais c'est l'évidence personnelle.

Il est facile maintenant de dissiper les équivoques contenues dans les deux derniers membres. On peut distinguer une révélation purement naturelle ; Dieu la devait au premier homme par le fait même du bienfait de la création : il devait lui donner ou lui inspirer un langage avec les idées et les vérités naturelles qu'il implique. Cette révélation n'était surnaturelle, à proprement parler, d'aucune manière, non plus que la création, dont elle était le complément essentiel ; elle n'avait pour objet aucun mystère de la foi, ne reculait pas les limites de la raison et ne restreignait en rien son indépendance.

601. **Impuissance de la raison**. — Une autre thèse familière à de Bonald est celle de l'impuissance de la philosophie. Il reprend contre cette science le réquisitoire des sceptiques et s'appuie sur l'*Histoire comparée des systèmes* de Degérando, bien que l'auteur soit arrivé à des conclusions tout opposées. Depuis l'origine, les philosophes n'ont cessé de se con-

tredire. Déjà, avant Socrate, il ne restait rien des premiers systèmes. Socrate ne groupa les esprits qu'imparfaitement et pour peu de temps. Le platonisme et l'aristotélisme, déjà opposés entre eux, ont versé, l'un dans le sensualisme, l'autre dans le mysticisme. Au moment où parut J.-C., l'épicurisme et le stoïcisme se partageaient la société romaine : l'épicurisme, philosophie des âmes faibles et brisées par la tyrannie; le stoïcisme, philosophie des âmes fortes et exaltées par l'excès même du mal. Mais l'une n'était pas plus vraie que l'autre. Les Pères de l'Eglise trouvèrent la vérité en pratiquant l'éclectisme : la révélation fut leur lumière. C'est elle aussi qui a garanti, au moyen âge, les philosophes chrétiens des erreurs les plus graves. Dans la même mesure où elle a délaissé la révélation, la philosophie est retombée dans les faux systèmes. Que n'a-t-on pas imaginé depuis Bacon, Descartes et Leibniz ? Sans la révélation, les philosophes ne se rencontrent sur aucune solution importante : ni sur l'origine des idées, ni sur les preuves de l'existence de Dieu, ni sur le critérium suprême de vérité, etc.

Telle a été, *de fait*, l'impuissance de la philosophie. Or, selon de Bonald, il *devait* en être ainsi. Car « la raison humaine ne peut céder qu'à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité »; or la philosophie a toujours manqué de l'une et de l'autre. Elle a manqué d'évidence; car les esprits sont inégaux et divers : ce qui apparaît aux excellents est caché aux médiocres. D'ailleurs, chacun se flatte d'avoir l'évidence en sa faveur; l'évidence externe peut bien nous réunir, mais non l'évidence de l'esprit. La philosophie manque aussi d'autorité : jamais au-

cun philosophe n'a été suivi exactement par ses disciples. Et puis la philosophie a-t-elle jamais exercé quelque influence sur les peuples? Les plus forts ou les meilleurs, comme les Juifs, les vieux Romains, les Spartiates n'ont pas connu la philosophie ou l'ont méprisée...

Toutefois de Bonald s'élève contre la philosophie qui s'oppose à la révélation plutôt que contre la philosophie elle-même, à laquelle il assigne pour fondement ou critérium suprême, à la fois interne et externe, *le don primitif et nécessaire du langage fait au genre humain.* Il pense mieux garder par là toutes les vérités essentielles. En effet, si le langage nous est donné d'en haut, Dieu existe. Ensuite, si les idées viennent du langage, elles sont innées, avec toutes les vérités, dans la société : il faut donc que la raison individuelle se soumette à la raison de tous.

Critique. — Quelque discréditée qu'ait été cette théorie, nous devons la critiquer sans partialité. D'abord, il suffit de rappeler que l'histoire des erreurs ne prouve point l'impuissance de la raison. A côté des dissentiments, il faut voir les accords. Une *philosophia perennis* se dégage de toutes les variations de l'esprit humain, qui est plus constant avec lui-même qu'on ne l'a dit : il ne cesse d'approfondir d'anciennes vérités et de pousser toujours plus loin de vieilles erreurs. Malgré tout, la philosophie se développe et progresse. Ce que de Bonald dit de son impuissance ne s'applique qu'à la philosophie incrédule, qui méprise les traditions au lieu de les consulter. Par cette attitude déraisonnable, la philosophie pèche contre elle-même et se voue d'avance à l'absurde. En prenant conseil, au contraire, des meilleures tra-

ditions, tout en ne s'appuyant, en dernière analyse, que sur sa propre évidence, elle n'est pas impuissante : loin de là (1). Nous acceptons, par conséquent, le critérium assigné par de Bonald, mais seulement comme critérium secondaire. Il appartient, en effet, à la raison individuelle d'analyser le langage, de consulter les traditions, d'interpréter le sens commun. Cette réserve faite, nous affirmons avec autant de conviction que de Bonald, que le langage est un trésor inépuisable : par lui nous sont suggérées toutes les idées et proposés tous les principes des vérités religieuses, morales et sociales. Nous avons vu qu'il suffit, pour ainsi dire, de savoir y puiser. Bien des philosophes l'ont fait; mais on pourrait le faire avec plus de bonheur encore (2).

602. **Philosophie de la société**. — Dans les théories précédentes, de Bonald avait en vue la philosophie de la société, objet principal de ses préoccupations. Lui-même se comparant à de Maistre et à La Mennais, trouvait qu'ils professaient tous les trois les mêmes principes, mais pour les appliquer, de Maistre à la *religion*, La Mennais à la *philosophie*, et lui à la *politique*.

Ces principes de sa politique et de sa philosophie sociale, de Bonald va naturellement les chercher dans le langage, dans les expressions les plus générales qui ont pour objet la société : c'est d'elles qu'il

(1) Voir, sur les rapports de la raison et de la foi et sur les services mutuels qu'elles se rendent, le *Traité de philosophie scolastique*.

(2) C'est l'idée mère qui a inspiré le *Dictionnaire logique de la langue française*. Voir aussi *Une leçon de philosophie tirée du langage*.

faut dégager les vérités qui fondent l'ordre social. Or elles peuvent se résumer dans les trois mots suivants : *pouvoir*, *ministre*, *sujet*. Ce sont là les trois personnes morales dont les justes rapports doivent engendrer tout l'ordre social. Pour bien montrer que ces trois concepts sont ici fondamentaux, de Bonald les compare à ceux qui semblent leur correspondre dans les divers ordres de la pensée, savoir, dans l'ordre proprement philosophique : la *cause*, le *moyen*, l'*effet;* dans l'ordre théologique, concret et universel : *Dieu*, *J.-C.*, le *monde;* dans l'homme individuel : la *faculté* (intelligence, etc.), l'*organe*, l'*objet ;* dans la famille : le *père*, la *mère*, l'*enfant*. Il croit même pouvoir formuler des proportions telles que celle-ci : La cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet; de même Dieu est à J.-C., ce que J.-C. est au monde, etc.

On sent aussitôt ce qu'il y a de forcé dans de pareilles comparaisons. Mais de Bonald retrouve mieux la vérité quand il étudie la famille. Il la regarde avec raison comme l'unité sociale. C'est elle, en effet, et non l'individu, qui fonde la société. Aussi voyons-nous les plus anciens et les plus sages législateurs s'appliquer d'abord au dénombrement et à l'organisation des familles. Celles-ci sont parfaites ou imparfaites. Seule la famille monogame, une et indivisible, est parfaite. La famille a été instituée ainsi par Dieu et rétablie par J.-C. dans l'Eglise, après avoir passé par les imperfections de la polygamie et du divorce.

Or la famille est l'image de l'Etat Celui-ci a comme celle-là une origine naturelle : l'établissement du pouvoir public ne fut ni volontaire ni forcé, il fut *nécessaire*. Ici de Bonald s'attache à combattre l'au-

teur du *Contrat social* et les partisans de la souveraineté du peuple. Comme la famille encore, l'Etat est parfait ou imparfait, c'est-à-dire qu'il est susceptible de plusieurs formes. Tout d'abord nous trouvons la *monarchie*. Celle-ci est *royale* ou *despotique* ou *élective*. La monarchie *royale* est le gouvernement le plus parfait. La royauté et la noblesse (pouvoir et ministre) y sont héréditaires : de là une grande stabilité. Le pouvoir y est *un*, puisque le roi le concentre, *absolu*, sans être pour cela arbitraire, et *indépendant*. Le roi doit prendre conseil; le sujet ne doit qu'obéir; mais c'est pour lui seul que le gouvernement s'exerce. D'ailleurs, remarque de Bonald, le sujet ou le Tiers-Etat peut s'élever aux plus grandes charges. Dans la monarchie *despotique*, le pouvoir est héréditaire ; mais le ministère ne l'est pas : ainsi en Turquie, en Perse, en Chine. De là un pouvoir excessif. Enfin, dans la monarchie *élective*, la noblesse ou le ministère est héréditaire, mais le pouvoir est électif : ainsi en Pologne. Ce malheureux pays dut son affaiblissement et sa ruine à ce régime, qui n'aurait dû être qu'un régime de transition; car il n'était bon que pour les temps de luttes incessantes et héroïques pour lequel il avait été créé.

A la monarchie est opposée la *démocratie*. Les trois personnes sociales y sont confondues : le pouvoir, le ministre, le sujet. C'est le pire des Etats au dire de de Bonald, qui en fait une fine critique. La démocratie inspire l'ambition des places : c'est le règne des parvenus. Rien de plus tyrannique qu'une assemblée législative : ce sont des assemblées populaires qui ont décrété les mesures les plus vexatoires, les plus injustes ou les plus onéreuses : conscription

militaire, impôts excessifs, etc. La monarchie est alors dans l'administration au lieu d'être dans la constitution. Au contraire, quand la monarchie est dans la constitution, la démocratie est dans l'administration.

Entre la monarchie et la démocratie nous trouvons l'*aristocratie*. Elle ne comporte que deux personnes morales au lieu de trois : le *ministre* et le *sujet*. C'est comme une monarchie acéphale. De Bonald la regarde comme réunissant les défauts de la monarchie et de la démocratie.

Enfin, au dernier degré, se trouve le gouvernement représentatif, monarchie constitutionnelle et parlementarisme, ou république avec président et Chambres. Cette dernière forme est comme une fusion de tous les systèmes précédents. De Bonald la critique vivement; car le pouvoir n'y est pas un, mais divisé en plusieurs tronçons.

Après les Etats, les sociétés religieuses. La plus parfaite est l'Eglise. Elle a succédé au monothéisme primitif et au judaïsme, dont le polythéisme et le paganisme furent les corruptions. La religion véritable, en effet, fut révélée à l'origine. L'Eglise résulte des rapports de Dieu et de J.-C. avec les hommes. J.-C. est continué sur la terre par son vicaire et le sacerdoce. Selon de Bonald l'Eglise est une « monarchie royale ». Elle est opposée à la prétendue Réforme, source de tant de maux. La *Réforme*, en effet, introduisit le divorce dans la famille, donna naissance au calvinisme et au presbytérianisme, sortes de démocratie religieuse, et au luthéranisme, sorte d'aristocratie.

La conclusion générale de toutes ces considérations,

c'est que la monarchie royale et l'Eglise ont même perfection, même forme : leur devoir, comme leur intérêt, est donc de s'entr'aider et de se soutenir. C'est, comme on le voit, l'alliance indissoluble du trône et de l'autel.

Critique. — Mais cette théorie est excessive dans ses conséquences comme dans ses principes. Le sort de l'Eglise n'est point lié à celui de la monarchie royale. Si cette alliance a pu être juste et nécessaire en certains temps, elle a été malheureuse et impossible en d'autres. Bien des monarchies ont été persécutrices : plus d'une fois, au contraire, des républiques ont protégé l'indépendance et la liberté de l'Eglise. D'ailleurs, il est peu exact d'assimiler l'Eglise à une monarchie royale : c'est plutôt une monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie, puisqu'il n'y a pas d'hérédité et que le pouvoir y est électif. Quant à la monarchie royale qui parvint à son apogée avec Louis XIV, elle aurait pu se maintenir, si elle s'était adaptée aux nécessités des temps et aux justes exigences de l'esprit public. Mais on connaît trop les abus de l'*ancien régime*, qu'il ne faut point confondre avec le *moyen âge*; la monarchie de Louis XIV, malgré son éclat, était bien inférieure à celle de saint Louis; elle était moins compatible avec tous les droits individuels et toutes les libertés publiques.

Quant à la critique que de Bonald fait de la démocratie et de la forme républicaine, elle est juste à beaucoup d'égards, et les événements présents la justifient trop bien; mais les abus, quelque énormes qu'ils soient, ne tiennnent pas essentiellement à la forme même du gouvernement, qui peut toujours être bonne et même nécessaire en certains temps et cer-

tains lieux. Les partisans de la république ne seraient pas mieux fondés à se prévaloir, contre les monarchistes, des abus de la monarchie. Il faut donc s'appliquer à bien user de toute forme de gouvernement, quand elle existe, plutôt qu'à la discréditer : il vaut mieux s'efforcer de chasser du pouvoir, par les moyens constitutionnels, ceux qui le détiennent et en abusent, que de tenter la restauration d'un ordre social que les progrès du temps ou des préjugés trop forts ont rendu impossible. En tout cas, il serait dommageable pour l'Eglise de l'associer à pareilles tentatives ; et si chaque catholique garde encore une grande liberté politique, il n'a le droit d'engager que lui-même. Ainsi s'expliquent et se justifient les directions politiques données naguère par Léon XIII aux catholiques français.

Relevons enfin l'importance excessive que de Bonald attribue à certains concepts fondamentaux et aux rapports qu'il croit découvrir entre eux. Il est vrai que nous ne connaissons bien l'ordre universel et l'ordre social, en particulier, qu'en analysant les vérités et les idées fondamentales qui résument l'expérience des siècles ; mais nous ne devons pas mêler à ces concepts des vues arbitraires et y chercher par exemple une symétrie et des rapports qui ne résultent pas toujours de la nature des choses. Ce serait discréditer ce qu'il y a de vrai et de profond dans la théorie du langage proposé comme miroir universel des vérités acquises et moyen de parvenir à faire la synthèse des connaissances humaines.

603. **Philosophie de l'homme.** — Les vues de Bonald sur l'homme sont moins systématiques et donnent moins de prise à la critique ; elles ne le cèdent

pas en valeur à celles des éclectiques, ses contemporains, et leur sont même supérieures. De Bonald, en effet, a compris que l'étude de l'homme ne devait plus se borner, en face d'un matérialisme prétendu scientique, à l'emploi de la méthode psychologique, mais qu'il fallait descendre sur le terrain des adversaires et compter avec la physiologie et l'histoire naturelle de l'homme. Sous ce rapport, il fut donc mieux inspiré que Cousin et ne combattit pas avec moins de succès les sensualistes du XVIIIe siècle, sans en excepter Cabanis et Lamark.

A la définition que Saint-Lambert donnait de l'homme : « Une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'entoure et de ses besoins », il oppose celle-ci : « L'homme est une intelligence servie par des organes ». Il la justifie en faisant remarquer qu'elle indique les deux éléments essentiels de la nature humaine : l'intelligence et les organes, c'est-à-dire l'âme et le corps. Elle indique, en outre, les rapports de ces deux éléments, la dépendance de l'un par rapport à l'autre : l'intelligence est maîtresse; le corps ne doit qu'obéir. Elle indique enfin l'activité, le travail imposé aux organes : *satellites et nuntios,* dit Cicéron. Il critique ensuite la définition d'Aristote : « L'homme est un animal raisonnable », parce qu'elle donne, en apparence, le pas à l'animalité sur la raison, et parce qu'elle fait de l'humanité une espèce de l'animalité. — Mais il suffit, pour justifier Aristote, de remarquer que sa définition est de l'ordre logique et non de l'ordre ontologique : elle procède donc du genre à l'espèce, de l'imparfait au parfait, par conséquent de la sensibilité à la raison. L'animalité n'exclut pas l'âme spirituelle; elle inclut

seulement l'animation d'un corps par une âme. La définition proposée par de Bonald, au contraire, quelque juste qu'elle soit, à certains égards, est incorrecte à proprement parler. L'homme n'*est* pas une intelligence et il n'*a* pas un corps : celui-ci ne lui est pas uni accidentellement. Mais l'homme *est* une substance composée d'un corps et d'une âme ; du moment que l'âme ou l'intelligence est séparée du corps, l'homme n'est plus. L'homme *est* donc indivisiblement corps et âme ; il *est* une nature mixte, faite de matière et d'esprit. C'est donc par une sorte de licence de langage que nous disons que l'homme *a* une âme, un corps : il *est* plutôt cette âme et ce corps ensemble et il *a* tout ce qui s'ajoute à sa nature ainsi constituée. Ainsi nous gardons leur vraie signification aux deux verbes fondamentaux *être* et *avoir*. De Bonald a d'ailleurs bien compris leur rôle.

Reconnaissons aussi qu'il tire un heureux parti de sa définition. C'est celle qui convient à l'homme parfait, celle que chacun doit s'appliquer à réaliser. Elle ne se vérifie pas, en effet, de l'homme qui a perdu l'usage de ses facultés ou l'empire sur ses passions. Le vice et l'aliénation mentale dégradent l'homme ou l'humilient précisément en brisant les liens de subordination qui soumettent les sens à l'esprit. D'ailleurs l'intelligence n'est pas servie par tous les organes de la même manière. Les uns la servent directement, au premier ordre : ainsi les muscles des pieds et des mains ; d'autres ne la servent que d'une manière indirecte. Aristote avait remarqué déjà que l'âme exerce sur ses membres un pouvoir despotique, mais n'exerce sur ses passions qu'un pouvoir politique.

L'esprit systématique de Bonald reparaît quand il

compare la définition de l'homme à celle de la société. Celle-ci est un *pouvoir servi par des ministres*, comme celui-là est une *intelligence servie par des organes*. De là un parallélisme ingénieux, qui ne manque pas de vérité. L'homme individuel doit être comme une monarchie bien ordonnée. Les familles sont comme le corps de la société : aussi l'Etat qui tue ou désorganise les familles, fait comme l'individu qui se suicide. De Bonald trouve aussi des analogies entre l'individu et le monde, qui, à son tour, pourrait être défini comme une intelligence servie par des organes. Et n'a-t-on pas remarqué souvent que l'homme est à lui seul un petit monde? Individu, société, monde : tout s'explique donc par une même formule. De Bonald s'autorise de toutes ces ressemblances et de cette apparente simplicité. Poursuivant ces comparaisons, il croit pouvoir dire que ceux qui ont nié l'hérédité du pouvoir ont aussi nié l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Il essaie d'établir une sorte de solidarité entre le spiritualisme dans l'homme et le monarchisme dans la société. — Mais on sent aussitôt ce qu'il y a de forcé et même de périlleux dans ces comparaisons : un esprit systématique en tirerait le panthéisme aussi bien que le spiritualisme chrétien. Il y a des différences et même des contrastes dans la nature, non moins que des analogies. Il est dangereux de vouloir tout expliquer par l'identité d'une même formule.

Mais, malgré ces imperfections de principe et de méthode, de Bonald réfute vivement les matérialistes, Saint-Lambert en particulier. Il est faux que l'esprit vienne du besoin. Celui-ci ne crée pas les facultés. Comment se fait-il, par exemple, que le sauvage, qui

souffre de la faim et du froid, aime le luxe, la poésie, l'éloquence, discerne l'honnête de l'utile et soit avide de justice? Est-ce le besoin qui lui a inspiré ces goûts supérieurs? Sans pouvoir résumer ici toute cette discussion, disons que de Bonald montre bien la différence de penser et de sentir : le langage atteste ici deux ordres distincts d'actions et de phénomènes ; la pensée s'oppose aux sens, qu'elle redresse ; l'idée ne se confond pas avec l'image, ni le sens du mot avec la métaphore. Il voit une preuve de la spiritualité de l'âme dans le fait du suicide : alors même qu'il se détruit par un crime, l'homme atteste l'indépendance de son âme et la supériorité de ses aspirations. De Bonald montre aussi les autres différences essentielles de l'homme et de l'animal, ce qui fait aujourd'hui l'objet de la psychologie comparée. L'animal naît parfait ; l'homme naît perfectible, il a le privilège de la raison ; seul aussi il est susceptible de vice et de folie. En somme toutes les différences de l'homme et de l'animal tiennent aux *idées générales*, à l'intelligence proprement dite. Ajoutons que de Bonald a combattu d'avance les adversaires les plus redoutables du spiritualisme, les évolutionnistes contemporains ; il tenait pour la préexistence des germes, rejetait ce que l'on a appelé du nom de *génération spontanée* et pressentait les démonstrations de Pasteur.

604. **Idées sur la théodicée.** — De Bonald ne s'est pas précisément appliqué à faire valoir les preuves de l'existence de Dieu, pas même celle qui lui est propre et qui se tire de l'impossibilité de l'invention du langage. Il s'attaque plutôt à cette erreur de Cabanis, reprise depuis par Comte et Spencer : « La

cause première est pour toujours dérobée à notre investigation. » Il oppose à cette négation la double affirmation suivante : Si Dieu existe, il est connu — S'il est connu, il existe.

Car 1° Dieu est l'auteur de l'homme, le premier moteur du monde physique, le législateur et le juge suprême, l'alpha et l'oméga de tout ce qui existe ; il explique l'ordre moral mieux encore que l'ordre physique. Comment donc pourrait-il se faire que l'homme ne le connût pas, au moins de quelque manière? On ne peut rabaisser à ce point l'esprit de l'homme. Ensuite 2° s'il est connu, nommé, il est possible et il existe. Car, pour Dieu, il n'y a pas lieu de séparer la possibilité de l'existence. On voit que de Bonald revient ainsi à la preuve *ontologique*, présentée de diverses manières par Leibniz, Descartes, S. Anselme. — Mais il n'est pas opportun de s'appuyer sur cette preuve si contestable dans sa forme et si contestée.

Au contraire, l'argument redevient démonstratif, si l'on s'appuie sur le témoignage des peuples. Tous les peuples ont eu quelque connaissance de la divinité : aucun n'a été privé de toute notion théologique. Or cet accord universel ne peut provenir que de la vérité objective elle-même qui s'est imposée à la raison de tous, au bon sens populaire, ou d'une révélation commune reçue à l'origine et transmise par la tradition. Donc, dans les deux cas, le consentement des peuples prouve l'existence de Dieu.

De Bonald développe certaines parties de cet argument. Tous les peuples ont connu la divinité ; ils ont appliqué à cette connaissance toutes leurs facultés, l'imagination aussi bien que la raison. Ils l'ont connu par des *images*, des symboles : de là l'idolâ-

trie, qui prend l'image pour la chose, tandis que la vraie religion doit toujours chercher la réalité sous le symbole. Ils l'ont connu par des *idées* proprement dites : Dieu est nommé, en effet, dans toutes les langues. Il a été regardé comme la première Cause, l'Auteur de la nature ; on lui a appliqué les idées distinctes de sagesse, de bonté, de puissance, de justice, de providence. Enfin, les peuples ont manifesté leur connaissance de Dieu et leurs croyances religieuses par des actes nombreux et éclatants : érection de temples splendides, cérémonies pompeuses, les sacrifices surtout. Comment expliquer ces faits qui remplissent toutes les annales ? D'où vient cet accord universel des hommes sur des sujets qui touchent de si près à leur nature, à leur destinée et à leurs besoins ? Le bon sens des peuples est ici infaillible ; car il tombe sur son objet légitime ; en cette matière « le genre humain ne peut avoir que des préjugés vrais ». Bref la croyance en Dieu est une vérité, comme elle est une nécessité sociale : « Dieu est la grande pensée de la société ». De Bonald montre que ce n'est pas la crainte qui a fondé la religion, comme le prétend Lucrèce. On ne craint que ce que l'on connaît déjà de quelque manière. Les législateurs non plus n'ont pas inventé la divinité. Comment auraient-ils pu instituer partout les sacrifices et imprimer ce mouvement religieux qui fait le fond de la nature humaine ? Donc Dieu existe et nous connaissons mieux son existence en quelque sorte que celle des corps. C'est ce que Descartes avait déjà dit, quoique pour d'autres raisons.

Critique. — Ces vues de Bonald sont remarquables ; elles ont enrichi pour la plupart l'apologétique chré-

tienne. Cependant on a contesté beaucoup de nos jours la preuve de l'existence de Dieu tirée du consentement des peuples. Il y aurait des peuples matérialistes et athées : ainsi les Annamites et les Chinois en masse. Ils ne connaissent Dieu, nous dit-on, sous aucun de ses attributs distinctifs, si bien qu'ils le confondent avec le démon. Ils ne le connaissent pas comme Etre suprême, ni comme Créateur, etc. Ce qu'ils craignent et adorent, c'est plutôt un génie quelconque, quelque bandit célèbre ou une bête sauvage qui aura infesté le pays. Il serait donc imprudent de recourir au consentement universel des peuples comme à une preuve de l'existence de Dieu. D'ailleurs l'emploi de cette preuve est récent : les Pères et les anciens théologiens ne paraissent pas y avoir insisté.

Mais cette critique nous paraît excessive. Pour que le consentement des peuples puisse servir de fondement à une démonstration de l'existence de Dieu, il suffit qu'ils aient connu la divinité en général, vraie ou fausse ; l'idolâtrie, les autres superstitions, anciennes ou récentes, le paganisme tout entier nous permettent de tirer en notre faveur une même conclusion. Remarquons ensuite que le consentement des peuples en matière religieuse paraît provenir de traditions communes plutôt que de la force de la raison et de l'unité de l'esprit humain. Or les vérités de tradition diminuent avec les siècles ; elles s'oublient ou s'altèrent, à moins que Dieu n'intervienne par de nouveaux secours. Les vérités de raison, au contraire, se développent naturellement. Cette différence expliquera donc qu'aujourd'hui il puisse y avoir des groupes humains devenus athées pour ainsi dire. Quoi qu'il en soit de la possibilité d'un certain athéisme

social, la preuve tirée du consentement des peuples conserve toute sa valeur.

Causes finales. — De Bonald voit une autre preuve de l'existence de Dieu dans les causes finales. Elles sont évidentes dans la nature; leur recherche n'est point inutile, dans les sciences, bien qu'on en ait abusé : elles révèlent toutes ensemble une Intelligence suprême et une Providence. On les aurait mieux reconnues, si elles n'attestaient l'existence et les perfections de Dieu.

En somme la philosophie de Bonald est plus près de la vérité et plus profonde que celle de la plupart des éclectiques, ses adversaires. Si elle pèche, c'est par l'exagération contraire à la leur. C'est néanmoins un mérite d'avoir insisté sur la *nécessité de la tradition*, comme d'autres, à l'exemple de Platon, ont insisté un peu plus tard sur la nécessité de la méthode morale et de la bonne volonté.

605. **De Maistre** (1) (1754-1821). — Un autre esprit non moins remarquable que le précédent est Joseph de Maistre, lui aussi écrivain de premier ordre et catholique ardent. Ils se rencontrèrent dans la même lutte contre l'esprit révolutionnaire. Mais bien qu'ils aient soutenu l'un et l'autre la cause de l'antorité et des traditions, nous remarquerons entre eux plus de contrastes encore peut-être que de ressemblances.

(1) Outre plusieurs ouvrages déjà cités, V. *le comte J. de Maistre, sa vie, ses écrits, ses doctrines* par A. de Margerie (1882); *J. de Maistre* par Paulhan (1893); une autre monographie de J. de Maistre par Cogordan (1894); *J. de Maistre avant la Révolution* par Descotes (1893, 2 vol.); *J. de Maistre, ses principes, sa méthode, sa philosophie politique* par Armand Granel *(Annales de phil. chr.* 1895 août), etc.

Joseph de Maistre naquit à Chambéry, où son père était président du parlement de Savoie. Il fut instruit par les jésuites, fit son droit à l'Université de Turin, devint sénateur en 1788. Bientôt la Révolution débordait de la France sur la Savoie, ruinait sa fortune et compromettait même l'existence de ce qu'il avait de plus cher. Cependant de Maistre ne fut pas d'abord si hostile aux idées nouvelles. Il avait partagé, dans sa jeunesse, plus d'une des illusions de son époque, et il paraît même avéré qu'il avait donné son nom, vers l'âge de vingt ans, à la franc-maçonnerie. Cette secte abominable n'était pas démasquée alors comme elle l'a été depuis. « Il était surveillé de Turin comme un esprit sur lequel on ne pouvait compter ». Les succès des armes françaises excitaient son admiration et ses sympathies, tout en ruinant ses espérances personnelles; la France, malgré ses crimes, restait à ses yeux la première nation du monde; sa disparition de l'Europe la replongerait dans la barbarie. De Maistre jugea mieux ensuite les idées nouvelles; mais, tout en restant fidèle à son prince, il a toujours été français par le cœur comme par l'esprit.

Ayant refusé de prêter serment à la République française (1793), il se réfugia à Lausanne, où il vécut parmi les émigrés. De là il étudiait la marche de la Révolution. En 1796, il publiait les *Considérations sur la Révolution française*, que Napoléon remarqua. Il revint en Piémont en 1797, puis se réfugia à Venise. En 1800, il fut appelé en Sardaigne, auprès du roi de Piémont, qui l'envoya ensuite comme ambassadeur à Saint-Pétersbourg (1803). Dans ce poste, qu'il occupa jusqu'en 1817, il était bien placé pour observer et juger les grands événements qui s'accom-

plissaient en Europe. Il y vécut pauvrement, comme pouvait le faire le représentant d'un roi dépossédé, mais s'attira par son talent et son caractère la plus haute considération.

Ses ouvrages. — Outre les *Considérations* (Neuchâtel, 1797), ouvrage de philosophie politique de premier ordre, il faut signaler les suivants, presque tous publiés ou préparés pendant l'ambassade de Saint-Pétersbourg : *Essai sur les principes générateurs des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1814) : de Maistre s'y attaque à la mode aussi dangereuse qu'inutile selon lui de formuler des constitutions; Traité *Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables*, traduit de Plutarque, avec des notes (1816, Paris); *du Pape* (1819, 2 vol., Lyon), œuvre capitale, qui fait suite aux *Considérations ; de l'Eglise gallicane dans ses rapports avec le souverain pontife* (1821, Paris), réfutation des gallicans, de Bossuet, de Pascal et des jansénistes; *les Soirées de Saint-Pétersbourg* ou *Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (1821, 2 vol.), le plus beau de ses ouvrages; *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* (1821); *Roman de la philosophie de Bacon, où l'on traite différentes questions de philosophie rationnelle* (1836, 2 vol.), ouvrage posthume, mélange de critique philosophique et de satire; *Lettres et opuscules inédits* (1853, 2 vol.), recueil choisi dans une correspondance des plus vastes et des plus intéressantes : l'auteur y révèle comme écrivain et surtout comme homme des qualités nouvelles et attachantes, que ne laissaient pas toujours deviner ses ouvrages; enfin *Mémoires poli-*

tiques et Correspondance diplomatique. Pour bien juger celle-ci, il ne faut pas oublier les circonstances où elle fut écrite. On a abusé de quelques paroles de l'auteur concernant le pape, à l'époque du sacre de Napoléon. De Maistre écrivait alors sous l'impression de la colère; mais, comme ajoute Sainte-Beuve, c'était « la colère de l'amour ».

606. **Caractères généraux de sa philosophie.** — L'écrivain et le philosophe sont inséparables en de Maistre, et l'on ne peut juger équitablement le second si l'on oublie le premier. L'écrivain est incomparable : il n'en est peut-être pas de supérieur en ce siècle. Et il est à remarquer qu'il n'atteignit à la perfection de son talent que vers l'âge de quarante ans, peu de temps avant l'apparition des *Considérations*. Ce que l'on connaît de lui avant cette époque a les défauts du style du siècle : l'ampleur exagérée et le manque de naturel. L'écrivain a peut-être nui au philosophe, en chargeant les couleurs et en mêlant les passions à la raison. Mais de Maistre n'en a pas moins l'esprit philosophique à un degré éminent. Quel que soit le sujet qu'il traite, il cherche les causes premières comme d'instinct; il invoque la raison plutôt que l'autorité en matière philosophique, bien différent en cela de Bonald, auquel il se montre souvent supérieur.

On voit déjà ce qu'il faut penser de l'opinion d'après laquelle il aurait emprunté ses théories les plus célèbres à Saint-Martin, « le philosophe inconnu ». Sans doute il y a entre eux, notamment dans les *Soirées*, des similitudes frappantes, mais avec des différences profondes. Saint-Martin était un illuminé, un mystique au mauvais sens de ce mot : de Maistre, au con-

traire, joint à une foi vive un ferme bon sens; c'est un catholique toujours prêt à raisonner ses croyances et à les justifier. (1)

Aussi ne peut-on le ranger qu'avec beaucoup de réserves parmi les traditionalistes. S'il accorde trop à la tradition, c'est en *politique* plutôt qu'en *philosophie* : il diffère donc de Bonald, quoique dans ses lettres à celui-ci il déclare partager exactement les mêmes sentiments. Comme de Bonald encore, il paraît confondre (mais par une exagération de forme trop facile aux écrivains) l'ordre surnaturel avec l'ordre naturel. C'est ainsi qu'il écrit à la première page du livre *du Pape* : « Je ne sais si l'on a assez remarqué, sur cette grande question comme sur tant d'autres, que les vérités théologiques ne sont que des vérités générales, manifestées et divinisées dans le cercle religieux, de manière que l'on ne saurait en attaquer une sans attaquer une loi du monde. » D'autres passages seraient moins corrects encore.

Nous examinerons successivement ses vues sur la Révolution et la philosophie de l'histoire; sur l'origine des constitutions et de la souveraineté; sur l'Eglise et la papauté; sur le gouvernement temporel de la Providence; enfin sa polémique contre Locke et Bacon.

607. **Vues sur la Révolution et sur l'histoire.** — De Maistre s'est appliqué à montrer et dans un style digne de son sujet ce qu'il y avait d'irrésistible, de providentiel, de miraculeux même et, à d'autres égards, de satanique dans la Révolution

(1) Voir, pour la réfutation de cette accusation de Franck, M. de Margerie.

française. Une force occulte et divine précipite les événements et les hommes : ceux-ci se dévorent entre eux au moment même de leur triomphe ; et le dénouement leur échappe toujours. Plus les actes qui s'accomplissent sur la scène sont grandioses et moins les acteurs en disposent : ils subissent leur rôle plutôt qu'ils ne le choisissent. Ces vues sont étendues par de Maistre à toute l'histoire, dont la Révolution n'est qu'une page tragique et sanglante. Elles rappellent celles de Bossuet, mais sans présenter la même valeur théologique ; elles tombent plus justement sous certaines critiques de la libre pensée et du libéralisme. Mais, en les dépouillant de certaines exagérations qu'on pardonne vite à l'écrivain, elles sont aussi vraies que profondes. Sans dire que la Révolution est miraculeuse ou que le miracle y éclate à chaque pas, comme semble l'affirmer l'auteur des *Considérations*, on doit soutenir qu'elle est providentielle entre tous les événements de l'histoire. Elle a sans doute ses causes naturelles, accumulées pendant tout le XVIIIe siècle et bien avant encore ; mais ici plus qu'ailleurs la Providence se joue du libre arbitre de l'homme sans le frustrer de ses effets légitimes.

Toutefois, de Maistre ne paraît pas laisser à l'homme assez d'initiative et de pouvoir ; il refuse trop facilement l'efficacité à ses desseins et à ses efforts. Mais, tout en accordant que la Providence nous fait atteindre infailliblement au but qu'elle s'est marqué, quelles que soient nos volontés particulières, il est permis de penser que la plupart des voies de Dieu et des fins secondaires qu'il propose sont conditionnelles et qu'il appartient à la créature de parcourir ou d'atteindre les unes plutôt que les autres. Quoi qu'il en soit, il ne

serait point juste de confondre les vues de J. de Maistre avec le fatalisme historique de Taine et des autres évolutionnistes. Plusieurs de ses prévisions historiques et des plus hardies se sont réalisées (1), en justifiant son génie ; mais d'autres, qui ont été démenties, attestent que l'histoire est écrite à la fois par la Providence de Dieu et le libre arbitre de l'homme.

608. **Vues sur les constitutions et la souveraineté.** — La philosophie sociale de J. de Maistre va nous apparaître de mieux en mieux. Il constate l'impuissance radicale de l'homme, qui « peut tout modifier dans la sphère de son activité », mais sans créer jamais rien. S'inspirant de ce principe, il conclut qu'aucune constitution ne résulte d'une délibération ; les droits des peuples ne sont jamais écrits. Plus on écrit et plus l'institution est faible. La raison en est claire selon lui. Les lois ne sont que des déclarations de droits, et les droits ne sont déclarés que lorsqu'ils sont attaqués. Nulle nation ne peut se donner la liberté, si elle ne l'a déjà. Les législateurs les plus puissants eux-mêmes ne font jamais que rassembler les éléments préexistants dans les coutumes et le caractère des peuples. Il revient sur les mêmes pensées dans l'*Essai sur le principe générateur* : « L'homme ne peut faire une constitution, et nulle constitution légitime ne saurait être écrite... Toute constitution est divine dans son principe ; il s'ensuit que l'homme ne peut rien dans ce genre à moins qu'il ne s'appuie sur Dieu. » Ce sont les mêmes principes absolus que de Maistre professe sur la souveraineté : « Le peuple

(1) V. de Margerie, *les Prévisions* de J. de Maistre (ouvrage cité).

acceptera toujours ses maîtres et ne les choisira jamais. Il faut toujours que l'origine de la souveraineté se montre hors de la sphère du pouvoir humain. »

Critique. — De Maistre mêle à des vérités incontestables certaines exagérations. Sans doute les constitutions doivent s'appuyer sur les traditions des peuples et sur la nature elle-même. Pris à la lettre, le *Contrat social* n'est que le rêve d'un esprit malade. Les constitutions purement écrites sont vaines. La famille, les principes sociaux essentiels sont au-dessus de toute délibération. On a, sur ce point, rendu justice à de Maistre. Mais il n'accorde pas une part suffisante à la réflexion, à la raison libre des peuples, à l'initiative et à l'intuition des législateurs. Il y a, quoi qu'on en dise, une politique *a priori :* la spontanéité, la nature, les coutumes établies et la politique expérimentale ne suffisent point. On pourrait citer ici peut-être l'exemple des Etats-Unis, celui de certains législateurs de l'antiquité, et, dans un ordre purement religieux, il est vrai, celui des grands fondateurs d'ordre. Les lois et les constitutions naissent des mœurs, il est vrai ; mais elles font les mœurs à leur tour : le principe de beaucoup de lois est d'abord dans les mœurs ; mais le principe de certaines coutumes et de certaines mœurs est d'abord dans les lois. Il est évident, par exemple, que les institutions centralisatrices et despotiques laissées par le premier Empire n'ont que trop pesé sur nos mœurs, qu'elles ont déformées ; de là, en particulier, cette désagrégation sociale, cet individualisme, avec le manque de caractère et d'initiative, dont nous souffrons mortellement. Il faut donc s'appliquer à réformer les mœurs par des lois non moins qu'à réformer les lois par les mœurs.

Nos adversaires le savent bien, eux qui corrompent de plus en plus les mœurs par des lois mauvaises, toujours les pires que nous puissions supporter.

Quant à la souveraineté, elle est, sans doute, divine dans son principe ; mais rien ne s'oppose à ce que le peuple détermine celui qui en sera le dépositaire. La *monarchie élective*, en soi, n'est pas un mensonge ; l'élection paraît même avoir été l'origine de toute monarchie.

609. **Vues sur l'Eglise et la papauté.** — De Maistre a jugé en homme de génie le rôle de la papauté dans le monde ; les erreurs qui se mêlent à ses vues sont accessoires. Il fait dériver l'infaillibilité du pape de sa souveraineté : le pape doit être infaillible, parce qu'il juge sans appel. L'argument a été vivement critiqué ; mais, bien compris, il est indéclinable. Sans doute, *irréformable* et *infaillible* ne sont pas synonymes. Mais comme l'Eglise ne peut pas se tromper sur les vérités de son domaine, dont elle est la gardienne incorruptible, il faut bien que le jugement ecclésiastique suprême et sans appel soit infaillible. Or tel est le jugement solennel *ex cathedra* porté par le souverain pontife.

De Maistre a bien vu le rôle capital qui appartiendrait au pape dans la conservation de l'équilibre européen. Les rationalistes ont qualifié son système de théocratie odieuse renouvelée du moyen âge ; mais ses vues sont plus favorables que les leurs à la vraie liberté. Il reconnaît la distinction et les droits respectifs souverains du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Quant à la subordination du second au premier, elle peut varier selon les temps, mais on ne peut la supprimer : elle est au moins indirecte et

morale. On ne peut refuser au pape le droit de trancher les cas de conscience, même en matière politique. Quoi qu'on fasse, les Etats auront toujours au-dessus d'eux un pouvoir moral et religieux, ou bien ils seront à la merci de la coalition la plus forte. C'est pour avoir brisé l'ordre international qui existait dans la chrétienté, au moyen âge, que les puissances sont dépourvues aujourd'hui d'un moyen juridique de trancher pacifiquement leurs débats. Ce moyen est tout indiqué ; et l'on a vu des protestants eux-mêmes, comme Urquhart, proposer la création d'un tribunal international présidé par le pape, devant lequel seraient portés les litiges des puissances chrétiennes. La paix entre celles-ci déciderait de la paix et de la prospérité universelles.

De Maistre a défendu aussi une des institutions du moyen âge des plus décriées, l'*Inquisition*. Pour bien apprécier ce fameux tribunal, dont le caractère fut souvent plus civil que religieux, ce qui en explique les abus, il faut se reporter aux temps où il fut institué et demeura en exercice. Les crimes religieux devenaient alors facilement des crimes sociaux et politiques et l'on comprend qu'ils encourussent les mêmes pénalités.

610. **Gouvernement de la Providence.** — De Maistre se fait l'apologiste de la Providence comme de l'Eglise. Dans les *Soirées*, il disserte en vrai théologien sur l'origine du mal, la chute originelle, la réhabilitation par l'expiation et la souffrance, la réversibilité des peines et des mérites, la nécessité des châtiments, le rôle du bourreau, la nécessité des guerres et des sacrifices sanglants, etc. Il estime que tout mal physique vient d'un mal moral ; il compare à

la chute de nos premiers parents celle de certains chefs de races : il y aurait ainsi comme des péchés originels secondaires. Il proclame l'efficacité de la prière ; il croit par exemple que tel acte héroïque de Louis XVI a pu mériter le salut de la France. Il retrouve partout la grande et terrible loi de l'expiation : le rôle du bourreau, de même que celui du sacrificateur et du soldat, lui apparaît comme providentiel et nécessaire. « La guerre est une loi du monde », elle qui transforme la terre tout entière en autel sanglant. Toute cette théologie, dont un style brillant accentue encore certaines exagérations, a excité l'indignation des rationalistes ; la description du bourreau, par exemple, a été regardée comme une page à la fois des plus belles et des plus odieuses de la littérature française.

Mais il faut bien reconnaître qu'en dépouillant toute cette doctrine de certaines hyperboles ou images qu'on ne doit pas reprocher à un écrivain éloquent comme de Maistre, elle n'est guère critiquable au point de vue théologique. Nous conviendrons seulement qu'en faisant abstraction de toute révélation, on ne peut prononcer que tout mal physique, comme la maladie et la mort, vient du mal moral ou du péché ; que les innocents peuvent être frappés pour les coupables ; que la guerre est une nécessité, etc. Dieu n'a pas décrété celle-ci *a priori*, pour ainsi dire : c'est la malice de l'homme qui l'a rendue et la rend nécessaire ; et Dieu est si bon qu'il en tire du bien.

611. **Polémique contre Locke et Bacon.** — La réfutation de Locke et de Bacon intéresse plus directement la philosophie. Ici encore certaines exagérations ne doivent pas nous fermer les yeux sur de grands mérites. De Maistre croit pouvoir soutenir

contre Locke qu'il y a, en un certain sens, des idées et des principes innés. Sinon, comment les hommes pourraient-ils se rencontrer sur quelques vérités communes et discuter entre eux ? Si les idées venaient toutes des sens et du dehors, pourquoi les animaux en seraient-ils privés ? L'expérience n'est donc pas la seule source des idées. Elles sont innées chez l'homme, comme l'instinct chez l'animal, etc. — Mais on voit aussitôt ce qu'il y a ici d'incomplet ou d'équivoque. Il suffit d'admettre l'innéité des facultés intellectuelles.

La critique de Bacon est très vive. On l'a regardée longtemps comme une pure satire; mais on convient aujourd'hui qu'elle est très près de la vérité : « Bacon fut simplement un baromètre qui annonça le beau temps; et parce qu'il l'annonçait, on crut qu'il l'avait fait. » Et, en réalité, Copernic, Tycho-Brahé, Képler, Galilée avaient paru avant lui et renouvelé la science. De Maistre tourne en ridicule cette prétention d'avoir trouvé une nouvelle méthode : « J'honore la sagesse qui propose un nouvel organe autant que celle qui proposerait une nouvelle jambe. » Bacon n'a pas apporté, en réalité de nouvelle méthode : il a seulement attiré l'attention sur l'*induction*, que l'on connaissait, mais sans l'appliquer assez, surtout dans les sciences naturelles. De Maistre lui reproche encore d'avoir rejeté la méthode de recherches par les *causes finales*.

612. **Conclusion. De Maistre et de Bonald.** — Bien d'autres vues mériteraient d'être remarquées chez de Maistre : celles par exemple qui ont pour objet la philosophie du langage, l'importance et la destinée des noms, etc. Il s'accorde ici avec de Bonald. Leur exemple montre tout ce que l'art d'écrire et la

politique peuvent emprunter à la philosophie. Dans les écrits de l'un comme de l'autre, on pourrait glaner un beau recueil de morceaux littéraires et philosophiques. Il y a toutefois entre ces deux esprits, qui se ressemblent par tant de côtés, des différences et même des contrastes non moins évidents. De Maistre est un écrivain passionné et brillant : de Bonald, au contraire, se tient plus souvent dans la région sereine des principes abstraits; de Maistre a beaucoup de lecture et d'érudition, il connaît Aristote, Platon, etc. : de Bonald ne connaît bien, semble-t-il, en fait d'histoire de la philosophie, que Degérando, et il paraît faire peu de cas de l'érudition philosophique ; de Maistre, tout en restant le défenseur des traditions, se sert de sa raison avec beaucoup d'indépendance : de Bonald se défie trop du raisonnement et il exagère la dépendance de la pensée par rapport à l'autorité et à la parole; de Maistre est franchement ultramontain et regarde comme la première de toutes l'autorité papale : de Bonald est plutôt gallican, il exalte l'autorité royale : le pape, dit-il, « a au dessus de lui une autorité extérieure, celle du concile général, et le monarque n'en a et ne peut en avoir aucune ». L'un et l'autre se sont mépris sur l'unité substantielle de l'homme : de Maistre ne voit guère dans les objets sensibles qu'une occasion de penser, et sa théorie des idées innées, si on la pressait trop, mènerait vite à l'apriorisme de Kant; de Bonald définit l'homme comme une intelligence servie par des organes. Ni l'un ni l'autre ne connaissent la définition du concile de Vienne; ils s'appliquent, sans pouvoir y réussir pleinement, à réfuter le sensualisme du siècle précédent et de la Révolution. Mais quelle que soit l'im-

perfection de leurs doctrines, ils méritent une belle place dans l'histoire de la pensée.

613. **Lamennais** (1782-1854). — Nous abordons maintenant l'étude d'un philosophe qui se rattache étroitement aux précédents par les doctrines qu'il défendit pendant la première période de sa vie, mais qui, entraîné par l'ardeur de sa nature autant que par la témérité de sa pensée, déserta l'Eglise pour passer dans le camp du libéralisme, et finalement dans celui de l'incrédulité et de la Révolution. Toutefois, dans les phases d'ailleurs si contraires qu'il parcourut, il fut toujours fidèle à un certain traditionalisme.

Lamennais est peut-être l'esprit le plus extraordinaire et le plus influent du XIXe siècle. Toute l'école catholique a reçu de lui une impulsion puissante, qu'on pourrait discerner encore. Ainsi s'explique l'intérêt qui s'attache aujourd'hui à l'histoire de sa pensée et qui a inspiré divers ouvrages (1), D'abord il se révèle comme l'adversaire le plus redoutable de la Révolution; l'Eglise fonde sur lui les plus grandes espérances; il groupe autour de son nom les esprits d'élite, les Gerbet, les Salinis, les Lacordaire, les Montalembert, avec lesquels il fonde l'école libérale catholique. Toutes ces belles intellligences, toutes ces natures généreuses lui doivent quelque chose de leur inspiration et de leur place glorieuse dans l'histoire du XIXe siècle. Mais celui qui avait mérité d'être leur

(1) Voir, outre plusieurs ouvrages déjà cités : Mercier, S. J. *Lamennais d'après sa correspondance et les travaux les plus récents* (1895); Roussel, *Lamennais, d'après des documents inédits* (1893, 2 vol.); Spuller, *Lamennais* (1892); P. Janet, *la Philosophie de Lamennais* (1890); Mgr Ricard, *Lamennais* et ses autres travaux sur l'école mennaisienne.

chef et qui fut leur initiateur, trahit la cause qu'il avait défendue le premier, et sa chute est l'une des plus tragiques et des plus désolantes dont parle l'histoire de l'Eglise. — Avant d'examiner les idées qu'il défendit successivement, nous devons remarquer les principaux événements de sa vie et ses principales œuvres.

Félicité de Lamennais naquit à Saint-Malo. Son père, riche armateur, fut ruiné par la Révolution. Sa famille avait été anoblie récemment par Louis XVI. Il perdit sa mère à sept ans, et fut élevé par son oncle, qui l'enfermait souvent dans sa bibliothèque, où l'enfant lisait avec passion bons et mauvais livres. On touchait alors aux plus mauvais jours de la persécution religieuse. Comme Ampère, il perdit la foi à cette lecture. A vingt-deux ans, il fut converti par son frère Jean-Marie, un saint prêtre, qui fonda la société des Frères de Ploërmel, aujourd'hui florissante. Il fit sa première communion et s'adonna avec lui à une vie d'étude et de prière dans leur propriété de La Chesnaie. Sa ferveur était excessive. En 1808, les deux frères publièrent les *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France*. L'ouvrage fut supprimé par la police impériale, que dirigeait le fameux Fouché. Les auteurs s'y plaignaient de l'asservissement de l'Eglise à César et réclamaient une multitude de réformes, dont plusieurs se réalisèrent plus tard. En 1809, les deux frères publièrent le *Guide spirituel*, ouvrage de piété remarquable. En 1814 parut la *Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques*, ouvrage achevé depuis trois ans, mais qui n'avait pu paraître plus tôt. C'était la réfutation des maximes gallicanes et napoléoniennes.

Dès 1809, Lamennais était entré dans le clergé; mais il hésita six ans à recevoir les ordres. En 1814, aux Cent-Jours, comme il s'était compromis pour les Bourbons, il passa en Angleterre, où l'abbé Caron fut son directeur. Un autre sulpicien, l'abbé Teyssère, décida de sa vocation, en 1816, et le fit avancer au sous-diaconat. Mais, à peine engagé, Lamennais s'en repentit. Il écrivait le lendemain même à son frère : « Je revins hier de Saint-Sulpice... Cette démarche m'a prodigieusement coûté; » et plus tard : « Quoique M. Caron m'ait plusieurs fois recommandé de me taire sur mes sentiments, je crois pouvoir et devoir m'expliquer avec toi une fois pour toutes. Je suis et ne puis qu'être extraordinairement malheureux.... Tout ce qui me reste à faire est de m'arranger de mon mieux, et, s'il se peut, de m'endormir au pied du poteau où l'on a rivé ma chaîne. »

En 1818 paraissait le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence*, qui devait en compter cinq et qui attira à l'auteur les plus vives polémiques. Le succès de ce premier volume fut immense. Tout le camp ultramontain et royaliste prit Lamennais pour chef. De Bonald lui écrivait : Ne vous défendez pas; « laissez coasser toutes ces grenouilles. » Et de Maistre : « Ne laissez pas dissiper votre talent. Vous avez reçu de la nature un boulet, n'en faites pas de la dragée. » Le pape Léon XII se proposait de le nommer cardinal. Lors du premier voyage de Lamennais à Rome (1824), il l'accueillit avec une extrême bonté et le reçut dans son appartement privé, où le visiteur ne vit que trois images : un Christ, une Vierge et son propre portrait.

Cependant Lamennais soutenait les polemiques

soulevées par la publication des volumes de l'*Essai;* il écrivait dans plusieurs feuilles : *le Conservateur*, qui était né de son ouvrage et auquel collaboraient Chateaubriand, de Bonald, de Villèle; le *Mémorial catholique*, *le Défenseur*, *la Quotidienne*. En 1826 il publiait *la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, où il développait les idées ultramontaines de l'*Essai;* puis, en 1829, les *Progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise*. Dès 1825, l'école mennaisienne était fondée avec Gerbet. Lamennais s'occupait aussi d'œuvres ascétiques, avec une véritable piété, qu'on a essayé de contester (1). Citons sa traduction de l'*Imitation de J.-C.*, accompagnée de *Réflexions*, l'un de ses plus beaux ouvrages.

En 1830, apparaissait l'*Avenir*, journal de l'école. Sa devise n'était pas *Dieu et le roi*, mais : *Dieu et la liberté*. Les polémiques devinrent plus vives encore, les accusations s'aggravèrent et Lamennais crut devoir se rendre à Rome pour justifier sa doctrine (1831). Grégoire XVI venait de succéder à Pie VIII et à Léon XII. Lamennais fut accueilli avec bonté, mais on différa une réponse qui devait être sévère. Impatienté de ces délais, il rentra en France en passant par Munich. C'est là que lui arriva l'Encyclique *Mirari vos*, qui condamnait sa doctrine. Il se soumit d'abord; mais, rentré à Paris, il publiait bientôt les *Paroles*

(1) On lui a reproché de ne point s'astreindre, à la campagne, à porter le costume ecclésiastique et de ne point réciter le bréviaire. Mais, quelque significatifs que soient par eux-mêmes ces indices, il faut, pour en juger équitablement, remarquer qu'il avait été dispensé de la seconde obligation et que les temps et les circonstances où il vécut excusaient plus ou moins les libertés qu'il prenait avec la première.

d'un croyant, qui, vu les circonstances surtout, étaient une déclaration de guerre. C'en était fait. L'apologiste s'était changé en un journaliste révolutionnaire. En 1837, il publiait *les Affaires de Rome*, où il attaquait la papauté en face; en 1841 l'*Esquisse d'une philosophie* (4 vol.), où il professait une sorte de panthéisme, qui rappelle celui des alexandrins. A la révolution de 1848, il fut élu député et siégea à la Montagne, non loin de Lacordaire, dont la présence parut lui peser comme un remords. Il mourut tristement en 1854, après avoir refusé les secours de la religion. Sa vie tout entière faite d'intimes souffrances, de jours de gloire et de jours de tempête est encore une énigme douloureuse pour tous ceux qui cherchent à la pénétrer. — Il nous reste à examiner ses idées.

614. **Examen de l'Essai. Catholicisme ultramontain**. — Dans l'*Essai*, Lamennais se propose, comme de Bonald et de Maistre, de restaurer le principe d'autorité. A cet effet, il s'attache à démontrer l'impuissance de la raison individuelle; il voudrait, pour ainsi dire, enfermer les rationalistes dans ce dilemme : douter de tout, même de leur existence, ou confesser le Credo catholique jusqu'à la dernière ligne. Dans le premier volume, il s'attache à établir l'importance et la nécessité de la foi : dans l'ordre *surnaturel* — dans l'ordre *philosophique* — dans l'ordre *politique* — dans l'ordre *social*. De là quatre affirmations : nécessité pour les sectes dissidentes de s'en tenir à l'autorité du pape; — nécessité pour la philosophie de s'en rapporter à une autorité qui sauve la raison; — rôle indispensable de l'Eglise qui interprète la loi divine dans l'ordre politique et

tranche les cas de conscience; — rôle social indispensable de l'Eglise qui enseigne la vérité et promulgue la loi de charité. Dans le second volume et les suivants, Lamennais se demande où est la foi véritable, c'est-à-dire où est la vérité, et quel sera son criterium. C'est le problème de la certitude qu'il soulève à son tour, après Descartes, Reid, Kant, Jacobi, etc. Il croit le résoudre ainsi : pris individuellement l'homme ne peut rien savoir; mais pris collectivement il peut savoir quelque chose. C'est donc la doctrine du *sens commun* ou, plus exactement, du *sentiment universel* érigée en criterium supérieur de certitude.

Critique. — Malgré ses éléments de vérité, cette théorie est fausse en elle-même et dangereuse. Le sentiment universel des peuples est bien un criterium de vérité, qu'il faut même consulter avec beaucoup de soin sur les questions de son ressort, par exemple sur les premiers principes de la morale; mais c'est un criterium particulier et secondaire. Nous ne connaissons et interprétons ses jugements que par les sens et la raison individuelle, dont Lamennais suspecte le témoignage; il ne s'étend pas à toutes les vérités, par exemple aux vérités mathématiques; il est on ne peut plus trompeur sur les points qui ne sont point de son domaine, etc. etc. (1). Ajoutons que Lamennais s'exposait, par sa théorie, à certaines objections qu'il rendait insolubles. Telle est celle qui est tirée du fait de la propagation du polythéisme. Si le sentiment universel est infaillible, en effet, comment se fait-il que le polythéisme ait prévalu dans le

(1) V. *Traité de philosophie scolastique.* Logique du criterium.

monde entier avant Jésus-Christ? Lamennais répondait que le polythéisme a été plus apparent que réel. Mais c'est là une erreur : le christianisme a réfuté et détruit le paganisme plutôt qu'il ne l'a complété.

615. **Deuxième phase. Catholicisme libéral.** — L'évolution qui s'opéra dans les idées de Lamennais aux approches de 1830 eut plusieurs causes. Elle s'explique d'abord par les vives résistances qu'il rencontra; elle s'explique aussi par les changements politiques survenus à cette époque; elle s'explique enfin et surtout par la logique même de sa doctrine.

Et d'abord l'ultramontanisme de Lamennais avait soulevé une opposition très vive de la part des royalistes et des gallicans (parlementaires et évêques). Son livre *de la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1826), lui valut d'être cité en justice pour avoir attaqué la déclaration de 1682. Défendu par Berryer, il fut condamné à une amende et s'obstina plus que jamais. En 1829, il publia un livre très éloquent : *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise.* Le ministère Martignac venait de sévir contre l'enseignement donné par le clergé et les congrégations non reconnues. Lamennais s'indigna contre ces misérables persécutions; mais il tomba lui-même dans quelques excès, refusant à l'Etat le droit de s'occuper de l'enseignement, prétendant que la société civile doit être fondée sur la vérité religieuse, dénonçant certains évêques, qu'il comparait à Caïn et à Ahriman (par exemple l'évêque de Beauvais, Mgr Feutrier, qui avait remplacé Frayssinous), déclarant que le gouvernement de Charles X était un exécrable despotisme.

Les événements contribuèrent aussi à détacher Lamennais de la royauté : la Belgique secouait le joug d'une puissance hérétique, la Hollande, et fondait l'Université de Louvain ; la Pologne catholique s'insurgeait contre la Russie schismatique et inspirait à tous les cœurs généreux ces sentiments que Lamennais traduisait dans son *Hymne à la Pologne*; l'Irlande palpitait d'émotion et d'espérance à la voix d'O'Connell, le grand agitateur.

Enfin Lamennais fut entraîné par la logique même de ses propres idées. De l'autorité des rois et même de l'autorité de l'Eglise, il devait en appeler à l'autorité des peuples, c'est-à-dire au sentiment universel des masses : *Vox populi, vox Dei*. *Dieu et liberté* et non plus *Dieu et le roi*, fut donc la seconde devise de Lamennais et celle du catholicisme libéral.

« Catholicisons le libéralisme », avait déjà dit Lamennais en 1829. Trahis ou combattus par l'autorité royale, les rédacteurs de l'*Avenir* réclamèrent toutes les libertés : liberté de conscience et des cultes, liberté de la presse, liberté de l'enseignement. Au lieu de l'alliance du trône et de l'autel, de la protection de l'Eglise par le pouvoir qui avait rendu la religion si impopulaire sous la Restauration, ils réclamaient la séparation de l'Eglise et de l'Etat, par conséquent la rupture du Concordat, mais avec toutes les libertés et toute l'indépendance du droit commun.

Critique. — Ces idées n'ont pas vieilli. Aujourd'hui, comme alors, il faut que les catholiques usent de toutes les libertés qui leur sont laissées. Mais ce qu'il y avait de faux dans le programme de *l'Avenir* c'était d'affirmer en principe, comme étant le meilleur régime social, la liberté absolue des religions, de

la presse, de l'éducation, etc. Ces libertés, qui d'ailleurs souffrent toujours et nécessairement quelque limitation, ne sont bonnes que dans une société où diverses religions et divers partis ne peuvent vivre en paix qu'au moyen de ces concessions. De même on ne peut réclamer en principe l'indépendance et la séparation absolues des deux pouvoirs, civil et religieux. Leurs intérêts sont trop biens liés pour qu'ils puissent s'ignorer l'un l'autre et qu'un accord entre eux ne soit pas désirable. On ne peut donc, en principe, attaquer le Concordat. En tout cas, il n'appartenait pas à un journal de le dénoncer, comme le fit *l'Avenir* avec autant de passion que d'éloquence.

616. **Troisième phase.** — Lorsque l'Eglise l'eut condamné, Lamennais obéit à la logique de son système : il en appela de la sentence du pape au *sentiment universel* des peuples, tels que les lui montrait son esprit révolté, c'est-à-dire en lutte perpétuelle et tragique avec leurs tyrans ou leurs rois. De là les *Paroles d'un croyant*, livre étrange, tout pétri, comme on l'a dit, de douceur et d'amertume, d'amour et de haine ; la poésie y coule à pleins bords ; le style en est biblique et même apocalytique : c'est la condamnation des souverains, l'hymne de la liberté et de la démagogie, la promesse d'une paix chimérique. Rome condamna sévèrement ce pamphlet révolutionnaire : *mole quidem exiguum*, disait-elle, *pravitate ingentem*.

A partir de ce moment, l'esprit de Lamennais atteignit bien vite les extrêmes conséquences de ses erreurs. Dans *les Affaires de Rome* et le *Livre du Peuple*, il professa une sorte de christianisme révolutionnaire, de religion progressive. L'Eglise n'était

plus regardée que comme une forme particulière de la religion universelle.

617. **Esquisse d'une philosophie.** — Mais c'est surtout dans *l'Esquisse* qu'il faut chercher ses dernières opinions et la synthèse de toutes ses erreurs. Quoique peu remarqué à son apparition, cet ouvrage mérite, de l'aveu de nos adversaires (1), d'être compté parmi les œuvres philosophiques les plus considérables du XIXe siècle. Pour parler d'abord de l'art, Lamennais y a enchâssé uu véritable traité d'esthétique, où il n'y a guère qu'à louer. Il développe cette belle pensée, que le temple a été le berceau de tous les arts : architecture, sculpture, peinture, musique, poésie liturgique et éloquence de la chaire, théâtre chrétien ou représentation des Mystères, etc. Aujourd'hui encore nos églises ne sont-elles pas le rendez-vous des arts les plus nobles, qui y cherchent leurs inspirations les plus hautes et y multiplient leurs plus belles créations ?

Mais la philosophie proprement dite doit surtout nous retenir. Lamennais en reconnaît toute la portée : « L'objet propre de cette science, dit-il, est Dieu, la création et ses lois. Une bonne philosophie doit donc présenter un système de conceptions dans lequel les phénomènes, liés entre eux, viennent, pour ainsi dire, se classer d'eux-mêmes, comme ils se tiennent sous nos yeux dans l'univers. Elle doit reproduire, en quelque sorte, le monde intellectuel, type du monde des sens, qui n'en est qu'une obscure image. » Malgré sa rupture avec l'Eglise, Lamennais refuse

(1) V. Vacherot, *le Nouveau Spiritualisme* et notre examen de cet ouvrage, où Lamennais est étudié.

d'être rationaliste en philosophie : « A moins, dit-il, qu'on ne remonte jusqu'à l'infini, l'absolu, le nécessaire, l'on n'affirme point, l'on suppose. Or, le nécessaire, l'absolu, l'infini sans lequel nulle preuve ne saurait être prouvée, on y *croit*, voilà tout ; et ainsi la démonstration a sa racine dans la croyance pure. Il faut donc, pour arriver à une philosophie solide, appuyer la synthèse sur la foi, dont la tradition perpétuelle et universelle est l'expression. »

Lamennais continue donc de professer le traditionalisme. Mais il ne faut pas oublier que la tradition, pour lui, n'est plus que le *sentiment commun* des peuples, oracle souvent bien obscur. Comment l'interpréter ? Et puis où commence et où finit sa compétence ? Aussi, tout en subordonnant sa philosophie à la tradition ou à la croyance, Lamennais n'en disserte pas moins sur toutes choses, comme un libre penseur.

A la méthode traditionnelle ainsi comprise, Lamennais joint la méthode synthétique ou déductive ; il néglige la méthode psychologique, chère aux éclectiques. Aussi commence-t-il sa philosophie non point par l'étude du moi et de ses modifications, mais plutôt par l'idée d'être ou l'être lui-même. Seulement il paraît confondre, dès le début, l'être en général, objet de la logique et de la métaphysique, avec l'Etre suprême. Or c'est dans cette confusion que gît le principe de l'ontologisme et finalement du panthéisme, où Lamennais vient se briser avec tant d'autres. Il estime que l'idée de Dieu est la première des idées, la condition et le moyen de toutes nos connaissances. Nous connaîtrions le fini par l'infini, la créature par le Créateur ; et nous verrons tout à l'heure qu'il les confond dans une même substance.

Lamennais ne se borne pas à fonder sur l'idée de Dieu toute sa métaphysique, il veut encore que la Trinité des personnes divines soit une des vérités fondamentales de la philosophie. Dieu, dit-il, « substance une, est doué de propriétés nécessaires comme elle. Il est Puissance, Intelligence, Amour. » Ce sont là, poursuit-il, « trois personnes distinctes dans l'unité de l'Etre ou de la substance divine... Telle est, en quelque sorte, la philosophie de Dieu. On ne saurait le concevoir sous une notion différente ; et bien qu'il demeure éternellement incompréhensible en soi, ce qu'on vient de dire est néanmoins renfermé si clairement dans l'idée qu'on a de lui, qu'il faut ou l'admettre ou nier Dieu, et avec lui tout être ». — Lamennais confond ici l'objet de la philosophie avec celui de la théologie Mais il est faux que la sainte Trinité soit une vérité évidente comme l'existence de Dieu. Plusieurs religions la nient; Lamennais lui-même la dénature. Tout ce qu'il avance pour prouver l'existence d'une Puissance, d'une Intelligence et d'un Amour infinis montre bien que ces trois attributs ou perfections sont en Dieu, mais non pas qu'il y ait en Dieu trois personnes qui leur correspondent.

Remarquons encore quelques-unes des erreurs capitales de l'*Esquisse*. L'auteur nie le surnaturel; et, par là, sa philosophie, quoique traditionnelle d'ailleurs, se confond avec le rationalisme. Il explique la chute par la création, et la rédemption par le retour à la divinité; ce qui est la conclusion commune à la plupart des panthéistes. Il reconnaît une seule substance, mais deux êtres : le fini et l'infini. Il admet une sorte de métempsoycose sans fin précise ou d'évolution, comme la plupart des spiritualistes incrédules. Enfin

il espère que ses vues seront ratifiées par la raison de tous, seul criterium suprême ; jusque-là, voyageur solitaire, il n'a vu qu'un aspect des choses : c'est presque un aveu de scepticisme.

On voit, par ce triste exemple, comme par celui de Tertullien, où peuvent conduire de faux principes, quand on les suit avec un esprit inflexible et un cœur implacable. On voit aussi que les plus graves erreurs, loin de s'exclure mutuellement, s'appellent les unes les autres et que l'esprit peut s'y mouvoir et s'y perdre comme dans un labyrinthe inextricable.

617. **Disciples de Lamennais.** — A la suite de Lamennais, nous devons signaler ses principaux disciples : Gerbet, Lacordaire, Montalembert, Rohrbacher, Combalot. Plusieurs d'entre eux publièrent leurs premiers ouvrages en s'inspirant de la philosophie du maître.

Mgr Gerbet (1798-1864), devenu évêque de Perpignan, a publié : *Des doctrines philosophiques de la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (1826) ; *Du dogme générateur de la piété catholique* (1829) ; *De la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours* (1831) ; *Conférences de philosophie catholique* (1832-4) ; *Réflexions sur la chute de M. de Lamennais* (1838) ; *Esquisse de Rome chrétienne* (1844-50, 2 vol.), etc. Ces derniers ouvrages méritent à Gerbet une place parmi les apologistes.

L'abbé Rohrbacher (1789-1856) est l'auteur d'un *Catéchisme du sens commun* (1826). Mais l'ouvrage qui a fondé sa réputation c'est l'*Histoire universelle de l'Eglise*, dans laquelle il réfute en particulier les erreurs de l'abbé Fleury et du protestant Sismondi.

L'abbé Combalot (1798-1873), qui devint célèbre comme prédicateur, avait essayé en 1833 d'exposer la philosophie de son école dans les *Eléments de philosophie catholique*. Lui aussi a mérité comme les précédents de prendre place parmi les apologistes. (V. plus bas : Lacordaire, Montalembert, etc.).

618. **Ballanche** (1776-1847). — Les trois philosophes suivants ont essayé, eux aussi, de concilier les traditions et la raison philosophique, mais sans y réussir et en professant même de graves erreurs. Le premier est le doux et mystique Ballanche, homme de méditation et de rêve, dont le caractère contraste si fort avec celui de Lamennais. Il naquit à Lyon, où son père était imprimeur, assista au siège de cette ville par la Convention, dut se réfugier à l'étranger avec sa mère et ne rentra en France qu'après le 9 thermidor. Chateaubriand l'honora de bonne heure de son amitié et il fut l'un des habitués du salon de Mme Récamier, qu'il regardait comme sa Béatrice ; elle fut douce, dit-il, à ses souffrances. Ballanche, en effet, avait reçu de la nature une santé délicate et chancelante ; ce qui disposait son âme à sentir plus vivement encore les autres épreuves de la vie. Il entra à l'Académie française en 1841 et mourut à Paris, laissant une mémoire chère à ses nombreux amis.

Ses ouvrages. — Sa plume s'essaya d'abord dans un récit épique du siège de Lyon, dont le manuscrit n'a pas été conservé. En 1801, il publiait : *Du Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les beaux-arts*, œuvre imparfaite qu'il a retranchée de sa collection ; puis vinrent : *Fragments d'élégies* (1808) ; *Antigone* (1814), sorte de poème en

prose, rempli d'allégories obscures, qu'on a flatté en le comparant à *Télémaque ; Essai sur les institutions sociales* (1817), ouvrage important, où l'auteur professe une politique modérée et généreuse, s'efforçant de concilier l'esprit de tradition avec celui de progrès ; quelques écrits de moindre étendue : *le Vieillard et le jeune homme* (1819) ; *l'Homme sans nom* (1820) ; enfin son grand ouvrage, *la Palingénésie sociale*, resté inachevé. Il était destiné à former comme une « théodicée de l'histoire », divisée en trois parties : *Orphée*, *la Formule*, *la Ville des expiations*. La première partie seule et des fragments des deux autres, en particulier le morceau intitulé *Vision d'Hébal*, ont été publiés dans les *Œuvres complètes* (4 vol. 1830 ; 5 vol. 1833).

Ses idées ont été tour à tour appréciées avec trop d'admiration et critiquées avec trop de sévérité (1). Il est vrai qu'elles supportent mal un examen philosophique ; mais en est-il autrement des idées neuves et originales de la plupart de ses contemporains ?

Dans son *Essai*, il s'applique à concilier les traditionalistes ou les *archéophiles*, comme il les appelle, avec les partisans du progrès, mais sans y réussir. De Maistre lui écrivait qu'il avait un pied dans la bonne voie et qu'il y marcherait gauchement jusqu'à ce qu'ils y fussent tous les deux. Son effort de conciliation porta en particulier sur la théorie de l'origine du langage, regardée alors comme capitale. Il essaya de corriger l'opinion de Bonald, en disant que la parole et la pensée ont été liées à l'origine, mais qu'avec

(1) Parmi les critiques trop sévères, nous compterions M. E. Charles, auteur de l'article consacré à *Ballanche*, dans le *Dictionn. des sciences phil.*

le progrès de la réflexion, elles ont pu se séparer de plus en plus : la parole a été écrite et l'écrit a survécu à la parole ; la pensée, à son tour, a pu s'isoler et s'affranchir de l'expression. — Mais cette vue qui ne laisse pas d'être ingénieuse, est superficielle. Aujourd'hui, comme à l'origine, la pensée et la parole sont essentiellement dans les mêmes rapports ; et ces rapports ne font pas que la parole soit indispensable à l'individu, surtout si l'on considère chacun des cas particuliers : ils font seulement qu'elle est indispensable à la société et aux origines de l'humanité.

Dans *la Palingénésie*, Ballanche esquisse une philosophie de l'homme et de l'humanité. Ici surtout sa méthode est celle d'un écrivain sentimental et d'un théosophe. A la manière d'un platonicien ou d'un illuminé, plutôt que d'un poète chrétien, il expose les dogmes de la création, de la chute originelle et de la rédemption : « La substance intelligente, dit-il, finira par être bonne, mais d'une bonté acquise par elle-même ; car le bonheur auquel elle est appelée, il faut qu'elle le mérite... Dieu veut, en effet, dit saint Paul, que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ». Ballanche entend saint Paul d'une manière peu orthodoxe. La suite le fait bien voir : « En sortant de cette vie, dit-il encore, nous n'entrons pas dans un état définitif. Toute créature doit parvenir à sa fin, et tant qu'une destinée humaine a quelque chose à accomplir, c'est-à-dire un progrès à faire, rien n'est fini pour elle. Or pour elle l'accomplissement, c'est la perfection, comme pour tous les ouvrages du Créateur... Voilà ce qui rend impossible que tout finisse avec cette vie ; voilà ce qui rend impossible aussi que,

sitôt après cette vie, il ne se trouve pas un autre état de liberté où l'homme puisse continuer de graviter vers sa perfection relative jusqu'à ce qu'il y soit parvenu. » — Ces déclarations, auxquelles Ballanche ne paraît pas s'être tenu, impliqueraient bien vite la négation de plusieurs articles de la foi chrétienne; elles impliqueraient la rêverie de la métempsycose et de la pluralité d'existences après cette vie. Ces idées ont été reprises ensuite par Pierre Leroux et Jean Reynaud, qui les ont développées d'une manière hétérodoxe, et leur ont donné plus de célébrité.

Ballanche a esquissé également une philosophie du progrès social, qu'on a comparée à celle de Vico. S'inspirant de l'Ecriture, il nous parle des origines malheureuses de l'humanité et des efforts auxquels elle se trouve condamnée; il s'explique, à la manière de Hégel ou de Cousin, sur le sort des grands hommes, comme aussi sur celui des femmes inspirées : sibylles, druidesses, auxquelles il compare Jeanne d'Arc. Les classes sociales lui apparaissent comme arrivant successivement à l'émancipation, à la pleine lumière, à la liberté parfaite ; les patriciens d'une époque ont été, pour la plupart, les plébéiens d'une époque précédente; après l'âge des dieux, celui des héros, puis des simples mortels ; les parias auront donc leur tour. Il en vient ainsi à juger le rôle du christianisme d'une manière qui peut paraître piquante aujourd'hui : Il faut qu'on le sache bien, dit-il, le christianisme est tout ce qu'il y a au monde de plus opposé au régime des castes, à la loi initiatrice de la théocratie; car il impose à tous les mêmes épreuves : c'est l'initiation devenue générale et populaire. Aussi on peut dire qu'à ne considérer que les grandes lignes, le christianisme et la

démocratie se confondent. Mais Ballanche n'est point pour cela un démocrate de principe. Selon lui, le peuple peut fort bien se donner une dynastie. Seulement, celle-ci, pour ne pas manquer à son devoir et se maintenir, doit être en communion intime et constante avec le peuple où elle a pris racine.

Telles sont les idées les plus remarquables de Ballanche. Penseur et écrivain de mérite, il manque de logique, de système et de méthode : c'est un voyant et non un dialecticien; c'est un poète plutôt qu'un philosophe; il est chrétien par le sentiment, sans l'être assez par la raison.

Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), né et mort à Lyon, peut être cité parmi les rares disciples de Ballanche. Il étudia à Lyon sous l'abbé Noirot (1); mais il ne paraît pas avoir imité toujours la réserve de ce dernier. A l'âge de vingt-cinq ans, il publiait un ouvrage de métaphysique : *De l'union spirituelle* (1841, 3 vol.), où il se souvenait trop des idées palingénésiaques de Ballanche ; il y étudiait la constitution

(1) *L'abbé Noiròt* (1793-1880), né à Latrecey (Haute-Marne), étudia à Langres et à Dijon, et occupa la chaire de philosophie du Lycée de Lyon, de 1827 à 1852. Il fut ensuite inspecteur de l'enseignement et recteur de l'Académie ; il mourut à Paris. Parmi ceux qui suivirent ses cours et subirent son influence, on peut citer : Ozanam, Ponsard, de Laprade, H. Fortoul, de Parieu, Gourju. Il a formé de nombreux disciples, sans laisser aucun ouvrage. M. Tissandier publia ses leçons en 1852, sur les rédactions des élèves. Sa méthode était toute socratique ; mais son enseignement, quoique profondément spiritualiste et chrétien, ne dépassait guère les limites de la logique et de la psychologie. Mieux inspiré que les rationalistes de l'école éclectique et que les traditionalistes rigides, il plaçait les vérités révélées au-dessus des lumières naturelles, tout en admettant que la raison peut acquérir une certaine connaissance des vérités morales et métaphysiques.

de la société et son avenir au delà des temps. Il publia plus tard : *Restauration française* (1851 ; 1873, 2e éd.) ; *la Légitimité* (1873) ; *la Douleur* (1848 ; 1879, 3e éd.), ouvrage très remarquable inspiré par la foi et une morale profondément chrétienne.

619. **Bautain** (1796-1867). — Mystique à beaucoup d'égards comme Ballanche, Bautain se rattache aussi à l'école traditionaliste. Sa jeunesse universitaire, son admiration persévérante pour la critique kantienne, le sentiment religieux qui le fit changer de carrière, le rôle qu'il a joué dans le clergé, les erreurs dans lesquelles il est tombé, mais qu'il a su rétracter : tout contribue à rendre sa philosophie intéressante, bien qu'elle ait obtenu peu de crédit. Né à Paris, il étudia sous les meilleurs maîtres de l'Université, entra à l'Ecole normale en 1813, se lia avec Jouffroy et Damiron, suivit avec eux les cours de Cousin, fut reçu agrégé et docteur ès lettres, et nommé professeur de philosophie au collège de Strasbourg (1816). Il fut chargé bientôt et en même temps du cours de philosophie à la faculté des lettres. L'excès de travail auquel il se livra compromit un instant son avenir. Un jour qu'il donnait une de ses brillantes leçons, le fil de sa mémoire se rompit et il se trouva réduit subitement à une sorte d'impuissance intellectuelle. Ce malheur lui valut de perdre la confiance excessive qu'il avait en lui-même, mais contribua aussi peut-être à le faire douter outre mesure des forces de la raison. L'influence maternelle d'une femme distinguée, Mlle Humann, dont le frère devint ministre de Louis-Philippe, lui fut secourable dans ces moments d'épreuve. Il lut l'Evangile avec délices et y trouva la lumière et la paix. Aussi, quand

il remonta dans sa chaire, était-il devenu un apôtre. Quatre Israélites distingués, qui étaient du nombre de ses auditeurs, embrassèrent à son exemple la foi chrétienne. Ils furent ensemble le noyau d'un groupe qu'on appela pendant quelque temps l'école de Strasbourg.

L'ardeur de Bautain et de ses amis était telle qu'ils ne s'en tinrent point là : ils demandèrent à l'évêque du diocèse, Mgr de Trévern, de les admettre au sacerdoce. La demande fut agrée et Bautain fut ordonné prêtre en 1828, après avoir fait une sorte de retraite à Molsheim, dans la maison des hautes études. Mais sa préparation théologique était insuffisante ; elle ne pouvait être compensée par l'étendue des connaissances du nouveau prêtre, qui avait conquis successivement aux facultés de Strasbourg les doctorats ès sciences, en médecine, en droit et en théologie. On le vit bientôt par ses ouvrages.

Citons : *De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle* (1833) ; *Philosophie du christianisme* (1833, 2 vol.) ; *la Psychologie expérimentale* (1839, 2 vol.), rééditée plus tard sous ce titre : *l'Esprit humain et ses facultés* (1859, 2 vol.); *la Philosophie morale* (1852, 2 vol,): *la Conscience ou la règle des actions humaines* (1860) ; *Manuel de la philosophie morale* (1866). Citons encore sa thèse de médecine : *Propositions générales sur la vie* (1826) ; *la Morale de l'Evangile comparée à la morale des philosophes* (Strasbourg, 1827 ; Paris, 1855) ; *Lettre à Mgr de Trévern* (1838) ; *la Religion et la Liberté considérées dans leurs rapports* (1848), conférences prêchées à Notre-Dame ; *de l'Education publique en France au* XIXe *siècle*, ouvrage qui date de 1850, mais qui n'a été publié qu'en 1876.

Dès leur publication, les idées de Bautain furent vivement combattues dans le clergé, et Mgr de Trévern, d'accord avec Rome, exigea qu'il souscrivît à six propositions qui étaient la condamnation de son système (1). Bautain se soumit. Il continua son enseignement à la faculté des lettres de Strasbourg, devint vicaire général de Paris, où il prêcha avec de grands succès, et fut nommé professeur de théologie morale à la Sorbonne en 1853. Ajoutons que Bautain, malgré ses écarts de doctrine, avait le sentiment profond de la nécessité de fortes études pour le clergé. Il réorganisa l'ancien collège de Juilly. Ses disciples de Salinis et de Scorbiac rendirent à cette maison son ancien éclat. C'est pour leurs élèves de Juilly que ces deux maîtres composèrent un *Précis de l'histoire de la philosophie*. Un autre disciple de Bautain, l'abbé de Bonnechose, devenu cardinal-archevêque de Rouen, réorganisa le séminaire de Saint-Louis-des-Français, à Rome. Enfin, Bautain lui-même con-

(1) Voici ces propositions en substance : La raison peut démontrer l'existence de Dieu. La foi, don céleste, est postérieure à la révélation; on ne peut donc l'invoquer pour prouver contre l'athée l'existence de Dieu — La révélation mosaïque est démontrée par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme — La preuve de la révélation chrétienne tirée des miracles du Christ n'a pas perdu sa force et son éclat quant aux générations suivantes. Cette preuve est à trouver dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens, au moyen de laquelle il faut la proposer à ceux qui la rejettent ou qui, sans l'admettre, la recherchent. — Nous n'avons pas le droit de demander à l'incrédule d'admettre la résurrection du Sauveur avant qu'on lui en ait donné les preuves certaines; et ces mêmes preuves sont déduites, par raisonnement, de la même tradition. — L'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme avec le secours de la révélation et de la grâce. — La raison peut démontrer l'authenticité de la révélation faite aux Juifs par Moïse et aux chrétiens par Jésus-Christ.

tribua à l'institution des chapelains de Sainte-Geneviève à Paris (1852).

620. **Le fidéisme.** — Bautain a professé une sorte de fidéisme divin. Alors que Lamennais place le criterium suprême dans le sentiment universel ou la foi humaine, Bautain le place dans la parole de Dieu et l'Ecriture ou la foi divine. Il est vrai qu'il reconnaît que la parole de Dieu doit être expliquée par la raison; mais cette correction est insuffisante : « Ce qu'on veut bien appeler ma philosophie, dit-il, dans sa dédicace de sa *Psychologie expérimentale*, n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée... La parole sacrée, dit-il encore, dans le *Discours préliminaire*, doit fournir au vrai philosophe les principes, les vérités fondamentales de la sagesse et de la science; mais c'est à lui qu'il appartient de développer ces principes, de mettre ces vérités en lumière; en d'autres termes, de les démontrer par l'expérience en les appliquant aux faits de l'homme et de la nature, donnant ainsi à l'intelligence l'évidence de ce qu'elle avait d'abord admis de confiance ou cru obscurément ».

Pour mieux préciser son attitude philosophique, voici quelles étaient ses vues, en 1833, sur l'état de la philosophie en France. Trois écoles, selon lui, se partageaient l'enseignement de la philosophie dans le monde laïque : l'école de Condillac, l'école écossaise et l'école éclectique. Mais de ces trois écoles la première mourait d'inanition; la seconde s'appuyait sur des principes trop subjectifs, incertains, discrédités par Kant; la troisième faisait un juste appel à l'histoire, mais manquait de criterium. Quant à la philosophie régnante dans le monde ecclésiastique, elle

se ramenait à l'ancienne scolastique et au lamennaisianisme. Mais cette scolastique, selon Bautain, raisonnait avant de croire et suivait la méthode cartésienne du doute hypothétique; et le lamennaisianisme soumettait l'autorité de l'Eglise à l'autorité de la raison commune. Bautain rejetait donc toutes ces écoles et érigeait en criterium suprême la foi divine.

Critique. — Tout en proclamant les bienfaits de la foi, Bautain aurait dû convenir que la raison a ses principes propres. Comment pourrait-elle justifier l'Ecriture (ce que Bautain admet de quelque manière), si elle ne jouissait pas de cette indépendance? Bautain a bien vu que le rationalisme est le grand ennemi de l'Eglise; mais il a tort de chercher à le réfuter en discréditant la raison elle-même. Il paraît accorder que Kant a démontré, dans ses *antinomies*, l'impuissance absolue de la raison métaphysique; mais Kant n'a fait ici qu'une œuvre de sceptique et de sophiste. Il oppose les docteurs du moyen âge qui s'appuyaient de préférence sur la Bible (doctores biblici) à ceux qui s'appuyaient sur la raison (doctores sententiarii). Mais ici il y a distinction plutôt qu'opposition. Parmi les docteurs du moyen âge, les uns cultivaient surtout la théologie et même la mystique : ils partaient donc des données de la foi; les autres cultivaient surtout la philosophie et s'appuyaient sur sur des raisonnements. Mais les uns et les autres, du moins les meilleurs, visaient à l'accord de la foi et de la raison et non à l'absorption de l'une par l'autre. Nos docteurs ne sont donc ni sceptiques ni rationalistes : ils se fient à la parole de Dieu et à leur propre raison.

Bautain n'a donc pas compris les vrais rapports de la raison et de la foi, ni par conséquent les admira-

bles services que la philosophie rend à la théologie; son fidéisme engendre une sorte de scepticisme. Il rejette en masse les belles preuves de l'existence de Dieu données par les plus grands esprits. Loin de connaître Dieu, dit-il, nous nous ignorons nous-mêmes. On dirait qu'il fait écho à Kant qui prétend que notre propre essence (le moi *nouménal*) échappe à toutes nos prises. Dieu seul pourrait donc nous manifester ce qu'il est. Au reste, et de même que Lamennais, il ne sépare pas la manifestation de l'existence de Dieu de celle de la Trinité; l'une et l'autre seraient indispensables à notre raison : « Si vous n'admettez pas, dit-il, avec l'idée du Un absolu, celle de son éternelle génération en lui-même, vous n'aurez jamais qu'une métaphysique panthéistique ». L'exagération est ici manifeste.

Vues sur l'âme et *sur la morale.* — Dans son ouvrage de psychologie, Bautain ne peut guère recourir au critérium suprême qu'il a choisi; mais il est obligé de s'appuyer sur la raison et l'expérience. Ses théories n'en sont pas moins singulières. Selon lui, il y aurait dans l'homme, qui est un *petit monde*, non seulement le corps et l'âme, mais encore un esprit psychique ou esprit de l'âme, un esprit physique ou esprit du corps et un esprit intermédiaire, qui résulte de leur union. Avec plus de raison, il attribue à la sensation et à la parole une grande influence sur le développement intellectuel; il pense comme de Bonald sur l'origine du langage.

Quant à la morale naturelle, Bautain la subordonne à la théologie aussi étroitement qu'il avait subordonné la raison à la foi. — Mais il est évident que les principes de la morale naturelle ne se confondent pas avec ceux

de la morale chrétienne: ils ont leur certitude propre. Bautain lui-même, quand il a voulu traiter de la morale, s'est appuyé sur la raison et il s'est inspiré de nos docteurs scolastiques. Au reste, il faut convenir que la morale naturelle est raffermie par la morale chrétienne, comme la raison par la foi.

En résumé, Bautain n'a pas su déterminer les vrais rapports de la philosophie et de la foi. Egaré plutôt qu'éclairé par le kantisme, qu'il avait étudié dans sa jeunesse, il s'en est servi pour combattre le rationalisme, mais en compromettant la foi elle-même, qu'il présentait comme le seul remède contre le scepticisme.

621. **Bonnetty** (1798-1879). — Parmi ceux qui secondèrent Bautain dans sa lutte contre le rationalisme, en s'inspirant du traditionalisme, il faut signaler Augustin Bonnetty, le fondateur des *Annales de philosophie chrétienne* (1830), né à Entrevaux (Basses-Alpes). Bonnetty critiquait vivement l'enseignement des séminaires. Il trouvait qu'on accordait beaucoup trop à l'esprit païen et à l'esprit rationaliste au détriment de l'esprit traditionnel et chrétien : « Votre méthode, disait-il aux maîtres ecclésiastiques, est radicalement et matériellement fausse, et c'est de cette méthode que découlent logiquement toutes les erreurs actuelles sur Dieu. Ces erreurs, ajoutait-il, viennent de ce que les philosophes catholiques ont eu l'imprudence d'accorder que la raison seule, au moyen des idées innées, ou de l'intuition, ou de la participation à la raison divine, peut découvrir Dieu, l'âme humaine, sa nature, ses devoirs envers Dieu, envers elle-même, envers ses semblables, et de plus constituer une véritable société civile. » — Les maîtres chrétiens, à cette

époque, péchaient plutôt par l'ontologisme que par le rationalisme; et c'était leur proposer un mal nouveau au lieu d'un remède, que de les inviter à passer au traditionalisme. Ce qu'il y a de vrai dans la critique de Bonnetty, c'est qu'une philosophie fausse, surtout si elle affecte d'ignorer la révélation, est le principe de tous les égarements de l'esprit.

Bonnetty commettait encore plus d'une exagération en dénonçant, avec l'abbé Gaume, l'enseignement des lettres païennes. Il fût resté dans le vrai en réclamant seulement qu'elles fussent parfaitement subordonnées à la littérature et aux mœurs chrétiennes. Mais le tempérament qu'il faut garder ici est difficile à déterminer. On n'y a réussi qu'à demi, et l'on se plaint encore du mal que fait le paganisme dans l'éducation.

Bonnetty soutint vaillamment ses idées pendant plus de quarante ans dans les *Annales*, qui se répandirent beaucoup et rendirent de grands services à la cause de la religion et de la philosophie traditionnelle. Mais le fond même des doctrines fut critiqué justement, et Rome dut faire souscrire à Bonnetty certaines propositions semblables à celles que signa Bautain.

Vers la fin de sa vie, il vit les *Annales* déchoir. Elles se sont renouvelées depuis, et sont devenues l'organe d'un groupe de philosophes qui n'est pas encore bien défini, mais dont les attaches ne sont plus traditionalistes.

Bonnetty avait dirigé aussi, à partir de 1836, un autre recueil, l'*Université catholique*, revue encyclopédique, à laquelle ont collaboré de Salinis, Montalembert, Jager et Gerbet. Outre de nombreux arti-

cles, on peut signaler de lui : *Beautés de l'histoire de l'Eglise* (1841) ; *Table de tous les auteurs édités par le cardinal Maï* (1850) ; *Documents historiques sur la religion des Romains* (1867).

622. **Ventura** (1792-1861), qui professa à peu près le même traditionalisme que Bautain et Bonnetty, appartient à la France non moins qu'à l'Italie. Né à Palerme, il entra d'abord chez les Jésuites, puis chez les Théatins, dont il devint le général (1824). Il traduisit en italien *la Législation primitive* de Bonald, et *du Pape* de J. de Maistre. Il entretint aussi des rapports avec Lamennais, qu'il critiqua néanmoins vivement dans son livre *de Methodo philosophandi* (1828). Ventura prêcha à Rome avec éclat pendant plus de dix ans et publia les *Beautés de la foi* (3 vol.). Favorisé par Léon XII, il le fut moins par Grégoire XVI. Pie IX l'agréa. Le P. Ventura partageait les vues libérales de Rosmini. Mais la Révolution le chassa bientôt de Rome, et il chercha un refuge en France, où il continua à briller par son éloquence. Il prêcha notamment à la chapelle des Tuileries, sur la politique chrétienne et le droit des nationalités. C'était le moment où Napoléon s'apprêtait, au nom de ce droit, à faire la guerre d'Italie, dont le succès fut l'origine de si grands désastres pour l'Eglise et la France. Citons encore, parmi ses nombreux écrits : *la Raison philosophique et la raison catholique ; Essai sur l'origine des idées et le fondement de la certitude ; le Pouvoir chrétien ; Cours de philosophie chrétienne ; la Tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*. Chose singulière, Ventura se réclame de saint Thomas, sans voir toute la part que le saint Docteur fait à la raison. Avec Bautain (v. n. 620),

il pense que « le rôle de la raison n'est pas d'inventer, de créer des vérités dont elle n'a aucune idée, mais de développer, de *démontrer*, d'expliquer les vérités connues par l'enseignement dogmatique et les traditions de l'humanité ». Tout en accordant à la raison le pouvoir de *démontrer*, Ventura veut qu'elle en appelle, en définitive, à la raison commune ou à l'autorité des savants, selon les objets. Il ne renie donc pas le principe du traditionalisme. Sur le rôle de la parole, par laquelle serait transmise une révélation primitive, il pense à peu près comme de Bonald. Il combattit comme Bonnetty le paganisme dans l'éducation et forma même une petite Bibliothèque ou Recueil des Pères de l'Eglise et des poètes sacrés.

623. **Le traditionalisme et l'ontologisme.** — Les idées de Bonnetty et de Bautain, etc., trouvèrent en Belgique, des partisans qui essayèrent de les corriger et de les mieux présenter, mais sans plus de succès. Un professeur de Louvain, *Ubaghs*, s'en fit le défenseur. Il fut combattu par un chanoine de Liège (Lupus) et par les Pères de la *Civiltà*. Avec ses partisans et collègues de Louvain, Laforêt, Lefebvre et Beelen, il en appela au jugement de Rome (1860). Après de longues discussions, sa doctrine fut censurée (1866) comme entachée de traditionalisme et d'ontologisme. Ubaghs soutenait, en définitive, l'impossibilité d'arriver aux vérités métaphysiques sans la révélation : l'existence de Dieu n'en était pas exceptée.

Les idées traditionalistes s'alliaient donc, chez plusieurs, avec un certain ontologisme. Cette seconde erreur, renouvelée de Malebranche, fut professée en Italie par Gioberti et Rosmini (v. T. III) ; en Belgique,

par Ubaghs (1); en France, par Baudry et Branchereau, prêtres de Saint-Sulpice, Fabre d'Envieu (Jean-sans-Fiel), professeur à la Sorbonne, auteur d'un *Cours de philosophie* (1864), d'une *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme* (1863). Sans parler d'une foule d'autres, citons encore Mgr Maret, qui fait l'objet de l'article suivant, le P. Rothenflue, professeur de philosophie au collège des jésuites de Fribourg, auteur d'*Institutiones philosophiæ theoreticæ* (1854). Favre d'Envieu, qui s'efforçait de montrer que l'ontologisme modéré ne tombait pas sous les censures portées par l'Inquisition en 1861, écrivait : « L'ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales, on établit que ces idées ne sont pas des formes ou des modifications de notre âme, qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels, absolus ; qu'elles se concentrent dans l'être simplement dit, et que cet Etre infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités intelligibles, universelles et absolues » (2). M. Branchereau avait écrit dans ses *Prælectiones philosophicæ* : « Realitas quæ menti nostræ tanquam idea objicitur, est Deus solus, proindeque Deum immediate et omnia in illo percipimus ». Enfin Ubaghs professait le même sentiment : « Dieu, disait-il, l'être parfait, toujours présent à l'esprit, est

(1) V. Ad. Delvigne, *les Doctrines philosophiques de Louvain et les congrégations romaines* (1834-1866). *Une page d'histoire contemporaine* (Bruxelles), brochure remarquable.

(2) Cité par le P. Lipidi, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo* (Louvain 1874, p. 4-5.

aperçu par une vision intellectuelle, une intuition immédiate, une perception directe de l'âme, sans interposition d'aucune image ou idée intermédiaire ».

Ceci ne l'empêchait pas d'admettre que l'esprit humain se formait, par ailleurs et postérieurement à la vision en Dieu, des idées analogues à celles qu'admettent les scolastiques pour expliquer la connaissance : « Nous ne nions pas, disait-il, que l'esprit, après avoir pris connaissance (par perception immédiate et directe) des objets soit corporels soit intellectuels, ne se forme ensuite, par un travail d'abstraction et de réflexion, des concepts, des notions, de véritables idées logiques de ces objets » (1). — Mais ces atténuations et autres semblables ne sauraient corriger l'erreur fondamentale de l'ontologisme. Quoi qu'on fasse, ce système est toujours réfuté, comme celui de Malebranche, par l'absurdité qu'il y a à supposer que l'intelligence humaine voit Dieu ou les idées divines, et par toute la théorie scolastique de l'origine des idées, qui seule s'accorde avec l'expérience et répond à la nature de l'homme.

En particulier, pour ce qui est de l'idée de Dieu, loin qu'elle soit la première de nos idées et la lumière initiale de toutes nos connaissances, elle est une idée déduite par le raisonnement ou inculquée par l'enseignement ; elle suppose, en tous cas, bien d'autres idées spontanées et élémentaires. La confondre avec l'idée d'être en général, c'est aller droit au panthéisme.

Les défenseurs de la philosophie traditionnelle tout

(1) *De la nature de nos idées et de l'ontologisme en général.* Cité par Lepidi, *ibid.* — V. encore pour la réfutation dé l'ontogisme, les œuvres de Zigliara, Liberatore, etc.

en rendant bien souvent d'éminents services, n'avaient donc pas encore retrouvé leur véritable voie. Ils hésitaient entre le cartésianisme, l'ontologisme, le traditionalisme, alliant souvent ces diverses tendances.

Parmi les bons ouvrages de cette époque, on peut citer le *Cours de philosophie*, adapté au programme du baccalauréat, de l'abbé Farges, mort en 1868, professeur de philosophie au petit séminaire d'Autun, où il enseignait depuis la loi de 1850. Il y avait succédé au cardinal Pitra. L'ouvrage de ce digne prêtre, qui fut en même temps un apologiste, marque l'évolution des esprits de l'ontologisme vers la scolastique. — Nous devons examiner plus longuement les auteurs suivants :

624. **Maret** (1805-1881), né à Meyrueis (Lozère), étudia au collège d'Alais et au séminaire d'Issy, où il se lia avec Lacordaire. Ordonné prêtre en 1830, il fut nommé vicaire à Saint-Philippe-du-Roule et mena de front l'étude et le saint ministère. Les idées de l'*Avenir* ne lui plurent qu'à demi ; mais il goûta mieux les écrits de Ballanche, de Buchez, de Bautain. Avec ce dernier, il se convainquit que le principal ennemi de la foi chrétienne, au XIXe siècle, était le panthéisme. De là son *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*. Distingué pour cet ouvrage par Mgr Affre, il devint professeur de théologie à la Sorbonne, où il dut représenter la foi chrétienne en face du rationalisme. Il défendit la cause sacrée qui lui était confiée en usant de grands ménagements envers les personnes. En théologie il fut gallican ; sa nomination à l'évêché de Vannes (1860) n'ayant pas été agréée par le pape, il donna sa démission. Il fut anti-infaillibiliste jusqu'à la définition du concile du

Vatican. Il adhéra ensuite à la décision du concile avec la faculté dont il devait être le dernier doyen. Elle fut supprimée avec les autres facultés de théologie catholiques de France par le pouvoir civil, alors que les facultés juive et protestantes étaient maintenues, mais au moment où renaissaient les Universités catholiques. Mgr Maret est mort évêque de Sura *in partibus infidelium* et primicier de Sains-Denis. Il avait vécu un an à Munich dans la société de Dœllinger et de Gœrres.

Ses ouvrages. — Outre l'*Essai* (1839), nous devons citer : *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne et de la notion rationaliste de Dieu* (1844) ; *Philosophie et Religion* (1856) ; *L'antichristianisme* (1864) ; *Du concile général et de la paix religieuse* (1869, 2 vol. in-8).

Ses idées. — Dans l'*Essai* on trouve des traces de traditionalisme ; mais l'auteur s'appuie souvent et avec succès sur les principes mêmes de la raison. Il s'inspire de la pensée de Bautain, qui avait déjà déclaré que le panthéisme serait la grande hérésie du XIXᵉ siècle. Maret montre assez bien, en effet, que cette erreur caractérise la philosophie de son temps. Toutefois, il est trop sévère peut-être envers Cousin, qui ne fut panthéiste que dans une phase de son évolution, et surtout envers Jouffroy. Il exagère aussi en opposant le panthéisme à la philosophie chrétienne comme s'il n'y avait pas d'erreur possible intermédiaire. L'*Essai sur le panthéisme* fut combattu par Saisset, dans la *Philosophie du clergé*. Mais cette réponse même prouve son succès.

Mgr Maret développa ses premières vues dans la *Théodicée* et dans *Philosophie et Religion*. Il s'affran-

chit peu à peu du traditionalisme, mais ne put se dégager de l'ontologisme. Selon lui, les idées étant nécessaires et absolues, ne sont pas quelque chose de l'âme, mais plutôt quelque chose de Dieu. Il ne distingue donc pas assez, dans l'idée, ce qu'elle exprime ou l'objet et ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire une modification de l'esprit, une expression inhérente au sujet.

625. **Gratry** (1805-1872). — Avec plus d'éclat que Mgr Maret, le P. Gratry représente la philosophie, dans le clergé français, au milieu du XIXe siècle. Né à Lille, il passa une partie de son enfance en Allemagne, où son père, attaché à l'intendance, suivait les armées françaises. Il étudia ensuite au lycée de Tours et au lycée Saint-Louis, à Paris, obtint le prix au concours général, entra à l'école polytechnique en 1825 et en sortit sous-lieutenant, mais abandonna bientôt cette carrière. Ame ardente et mystique, émue profondément, comme Jouffroy, mais plus chrétiennement du problème et des incertitudes de la destinée, il s'affilia à la petite société formée par Bautain et ses amis autour de Mlle Humann, qu'ils regardaient comme une sainte, entra dans l'état ecclésiastique, professa pendant dix ans (1830-1840) au petit séminaire de Molsheim, devint directeur du collège Stanislas (1841), puis aumônier de l'Ecole normale (1846) et se signala par son zèle d'apôtre. Il engagea une vive polémique avec M. Vacherot, directeur de l'Ecole, qui venait de publier l'*Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*. M. Vacherot dut quitter la direction de l'Ecole (1851), et Gratry lui-même se retira l'année suivante, pour se consacrer, avec l'abbé Pétetot, à la reconstitution de l'Oratoire. Mgr Dupanloup le nomma

vicaire général en 1861 ; il devint professeur de théologie morale à la Sorbonne en 1863 ; il entra à l'Académie en 1867. Deux ans après, il parut se retirer de l'Oratoire, après un blâme dont il fut l'objet pour les idées de tolérance qu'il avait exprimées en adhérant, avec le P. Hyacinthe, aux principes de la Ligue de la paix. A cette même époque il soutenait les plus vives polémiques contre l'*Univers*, au sujet du concile du Vatican et de la question de l'infaillibilité. Il mourut à Montreux (Suisse), peu de temps après les désastres de la guerre franco-allemande (1).

Ses ouvrages. — Citons : *Lettres et Répliques à M. Vacherot* (1851) ; un cours de philosophie (1855-1857) publié en trois parties : *De la Connaissance de Dieu* (2 vol.), ouvrage couronné par l'Académie en même temps que *le Devoir* de Jules Simon ; *Logique* (2 vol.) ; *De la Connaissance de l'âme* (2 vol.) ; *Philosophie du Credo* (1861) ; *Les Sources, conseils pour la conduite de l'esprit* (1861-2) ; *Commentaire sur l'évangile de saint Matthieu* (1863-5) ; *Jésus-Christ, réponse à M. Renan* (1864) ; *Les Sophistes et la critique* (1864) ; *Henri Perreyve* (1866), l'un des ouvrages qui vont le mieux au cœur de la jeunesse ecclésiastique ; *Petit manuel de critique* (1866) ; *La Morale et la loi de l'histoire* (1868, 2 vol.) ; *Méditations inédites* (1874), œuvre posthume, ainsi que *Souvenirs de ma jeunesse* (1874).

Ses idées. — Bien qu'il relève de Bautain, Gratry s'affranchit tout à fait du traditionalisme. Il en appelle à la raison elle-même contre les rationalistes. Au lieu

(1) V. Ollé-Laprune, *Discours* prononcé à Juilly (1896, 8 févr.) pour l'inauguration du buste de P. Gratry (*La Quinzaine*, mars 1896).

de déclarer, avec Maret, que le panthéisme est le dernier mot de la raison, il soutient que le panthéisme est le destructeur de toute raison et le fruit de la sophistique. Il donne au rationalisme le nom de philosophie *séparée :* le mot est juste ; il accuse la faiblesse irrémédiable du rationalisme, faiblesse qui ne provient pas de la raison elle-même, mais des conditions défavorables où elle se place.

Dans *la Connaissance de Dieu*, traité par lequel il pense que la philosophie doit s'ouvrir, il s'élève contre ceux qui ne regardent pas l'existence de Dieu comme démontrable. Il se plaint justement de la pusillanimité intellectuelle qui fait qu'on n'ose plus s'appuyer sur sa propre raison, ni pour attaquer l'erreur ni pour défendre la vérité. Par sa défiance en philosophie, Lamennais n'a fait qu'aggraver le mal de l'indifférence religieuse. Celle-ci disparaîtrait avec l'indifférence philosophique.

Nous approuverons moins sa critique des preuves de l'existence de Dieu. Il pense que cette vérité se démontre par une pure induction, sans syllogisme, en vertu de la dialectique platonicienne, pratiquée consciemment ou non par tous les grands philosophes. — Mais cette critique est inexacte et superficielle, quoique Gratry s'y consume. Sans doute, nous démontrons l'existence de Dieu par induction en ce sens que nous remontons de l'effet à la cause, du fini à l'infini, etc. ; mais cette induction est encore un raisonnement, et non pas un simple élan du cœur, encore moins une intuition ; elle implique un vrai syllogisme, à trois termes, exprimés ou sous-entendus.

Dans sa *Logique*, Gratry développe ses vues sur l'induction dont il s'est servi en théodicée. Il la re-

garde comme identique à l'induction des physiciens et au procédé infinitésimal des géomètres, espérant par là qu'elle obtiendra la confiance des savants de tout ordre. Mais, quoiqu'il soutienne ses opinions avec beaucoup d'art et une persuasion communicative, il ne parvient pas à convaincre les esprits attentifs. Parmi ses contradicteurs, Saisset fit remarquer que l'induction des physiciens ne découvre que des lois, tandis que celle des métaphysiciens donne des causes : celle-ci est bien supérieure à celle-là par l'assurance de sa marche et sa certitude. Il y a aussi des inconvénients à confondre le procédé infinitésimal des géomètres avec le procédé rationnel qui s'élève de la creature au Créateur. L'infini qu'atteignent les métaphysiciens n'a rien de commun avec l'infini géométrïque.

La *réfutation de Hégel*, sans être parfaite, mérite des éloges. Elle eut le mérite de se produire au moment où l'on accordait à l'hégélianisme une admiration insensée. Gratry montra que cette vaine construction portait à faux, puisqu'elle ne s'appuyait que sur la négation des premiers principes de la raison : celui d'identité et de contradiction et ce que Gratry appelle le *principe de transcendance*, qui permet de passer du fini à l'infini. Ce dernier n'est autre que le principe de causalité. C'est dans la *Logique* surtout qu'il faut chercher cette réfutation du philosophe allemand. Dans *les Sophistes et la critique*, etc., il s'attaque moins à Hégel lui-même qu'à ses disciples français ou à ceux qu'il regarde comme tels : Vacherot, Renan, Shérer.

626. **Méthode morale.** — Gratry a développé d'une façon très heureuse la nécessité de la méthode

morale. Il a bien compris que l'évidence, quoiqu'elle s'adresse formellement à l'intelligence, réclame une bonne disposition de l'âme tout entière et du cœur en particulier. La bonne volonté mène donc aussi à la vérité. On ne peut même, sans elle, atteindre à la vérité totale, celle qui intéresse l'homme tout entier et s'empare, par l'obligation, de tout ce qu'il a de plus cher. Il faut donc dire, avec Platon, que l'âme a deux ailes pour s'élever jusqu'à Dieu : la dialectique et l'amour. — Mais Gratry outre cette vérité en parlant de ce qu'il appelle un *sens divin*, par lequel nous sentirions Dieu, nous aurions de lui une connaissance expérimentale. On ne peut soutenir cette prétention d'aucune manière, à moins qu'il ne s'agisse de théologie mystique et des rapports particuliers et surnaturels de l'âme avec Dieu. Ce qui reste vrai, c'est que pour croire d'une manière salutaire, il faut le vouloir : la pureté du cœur ouvre les yeux de l'âme ; l'orgueil et le vice, au contraire, aveuglent les plus clairvoyants. La philosophie n'est pas une spécialité où il suffit de l'intelligence pour s'avancer : c'est une « affaire d'âme » ; le philosophe doit être un homme complet, un esprit élevé et un cœur droit.

Destinée de l'homme. — On comprend qu'avec une philosophie aussi noble Gratry se soit élevé également et contre les voluptueux, qui ne veulent vivre que par les sens, et contre certains spécialistes, qui ne veulent vivre que par le cerveau. Il veut que l'homme vive par le cœur, par la charité, par l'amour du bien. Cette vie supérieure est la préparation de la vie future, qui est notre but et pour laquelle les âmes parfaites n'éprouvent que de l'attrait. Nous n'aurons vraiment la plénitude de vie qu'après la mort. Et Gratry ne se

contente pas de cette certitude que donne la philosophie et surtout la foi ; mais il veut décrire encore cette immortalité bienheureuse, en connaître le séjour. Quel sera le ciel matériel ? Les astres sont-ils habités ? Voilà ce qu'il se demande avec une curiosité passionnée. Il y a des harmonies profondes entre le monde sidéral et le monde moral ; et lorsque celui-ci aura trouvé sa perfection, il faudra bien que le ciel matériel soit digne de lui. Nous indiquons à peine un ordre d'idées que Gratry a développées avec son âme d'apôtre et d'artiste. On peut les accepter au fond : elles sont même incontestables à certains égards. On y saisit cette préoccupation commune à tant de philosophes contemporains, qui est de relier les destinées de l'humanité avec celles de ces mondes immenses qui flottent sur nos têtes. Sans nous éclairer directement sur ce point, la Bible nous a donné cependant quelques aperçus si beaux que l'imagination des poètes et les découvertes des astronomes ne peuvent rien y ajouter d'essentiel.

Ouvert à toutes les idées et à toutes les aspirations de son temps, Gratry a su d'ordinaire les concilier avec la philosophie chrétienne. Sans le regarder comme fatal, il a cru à un progrès de l'humanité, sinon indéfini, du moins susceptible de se prolonger merveilleusement. Mais peut-être a-t-il trop oublié ici la nature de l'homme, qui, malgré toutes ses inventions, ne parviendra pas à se refaire lui-même. Loin de se perfectionner, quant au fond, la nature humaine tendrait plutôt à se déformer. D'ailleurs le progrès moral individuel, celui d'où résultent tous les autres ou qui leur est indispensable, recommence avec chaque génération. Gratry paraît donc avoir

trop cédé aux tendances optimistes de sa belle intelligence et de son grand cœur.

Mgr Hugonin, évêque de Bayeux depuis 1867, se rattache comme le P. Gratry à l'école traditionaliste, du moins par ses premiers ouvrages. Né à Thodure (Isère) en 1823, il devint supérieur de l'Ecole des Carmes et doyen de Sainte-Geneviève. Il a publié : *Ontologie ou étude des lois de la pensée* (1856-7, 2 vol.) ; *Philosophie du droit social* (1885). Signalons aussi de lui une étude publiée dans les *Annales de philosophie chrétienne* (1894 nov. et suiv.) : *Dieu est-il inconnaissable?* et une *Lettre* sur l'enseignement philosophique adressée aux professeurs de ses établissements diocésains (*ibid.* janv. 1894).

627. **Conférenciers et apologistes**. — Déjà la plupart des philosophes précédents peuvent être comptés parmi les apologistes de la foi. Mais la défense religieuse est le caractère principal des orateurs ou écrivains suivants, qui se rattachent à peu près tous au traditionalisme par leurs origines ou par leurs tendances. Ils représentent l'apologétique chrétienne pendant les deux premiers tiers du XIXe siècle.

Chateaubriand (1768-1848). — La première place paraît due à l'auteur du *Génie du christianisme* (1802) et des *Martyrs* (1). Le premier de ces ouvrages fut le signal du réveil de l'esprit chrétien. C'était à peine si Chateaubriand lui-même revenait alors à la foi et à la piété de son enfance, et son ouvrage était un poème plutôt qu'une justification philosophique; mais

(1) Voir sur Chateaubriand les ouvrages du chanoine Pailhès de Bordeaux : *Chateaubriand, sa femme et ses amis* (1895), etc.

son effet n'en fut peut-être que plus profond, car il répondait mieux à l'état des esprits. Il eût fallu seulement qu'après ce chant de poète se fût fait entendre la parole d'un Aristote ou d'un Platon chrétien. En vain les idéologues essayèrent de le réfuter ou plutôt de le discréditer : la réaction qui s'opérait alors contre les erreurs du XVIIIe siècle était toute-puissante. Elle partait surtout du christianisme, renouvelé dans le sang des martyrs, et fut d'abord dirigée par lui. Malheureusement elle passa bientôt en d'autres mains, par suite de compromissions politiques et par le fait aussi de l'insuffisance de la nouvelle philosophie chrétienne (1).

Frayssinous (1765-1842). — En même temps que paraissait le *Génie du christianisme*, Frayssinous ouvrait ses conférences. La carrière de ce personnage ecclésiastique contribue à expliquer l'histoire de la philosophie religieuse au commencement du XIXe siècle. Frayssinous, en effet, fut l'un des représentants des idées et des institutions auxquelles s'attaquèrent si vivement le libéralisme politique et l'éclectisme philosophique. Il naquit à Curières (Aveyron), fut protégé par M. de Fontanes, devint membre de la faculté de théologie de Paris, inspecteur de l'Académie, chanoine de Notre-Dame, puis prédicateur de Louis XVIII, censeur royal, membre du Conseil royal de l'Instruction publique, évêque *in partibus*, grand-

(1) Avec Chateaubriand, nous pourrions peut-être citer son ami *Fontanes* (1757-1821) qui fut grand-maître de l'Université sous l'Empire, et *Joubert* (1754-1824), qui fut très lié lui aussi avec Fontanes. Joubert est connu surtout comme moraliste. Ses *Pensées* sont remarquables par le sens philosophique et chrétien.

maître de l'Université (1822), membre de lAcadémie française, comte, pair de France, ministre des affaires ecclésiastiques (1824). Après 1830, il fut chargé de l'éducation du duc de Bordeaux; il rentra en France en 1838. Les Conférences qu'il donna aux Carmes (1801-9) et à Saint-Sulpice (1814-22) préludèrent à celles que Lacordaire devait inaugurer avec tant d'éclat à Notre-Dame. Frayssinous y pratique un certain éclectisme philosophique : « Il parle de l'infini comme Descartes, de l'idée d'ordre comme Malebranche, du maître intérieur comme saint Augustin ou Fénelon ». (1) Malheureusement, malgré leur mérite, elles répondaient imparfaitement aux préoccupations et aux besoins du temps, et la direction des esprits échappait de plus en plus à ceux qui avaient charge de représenter l'Eglise et de défendre son enseignement. Les Conférences de Frayssinous ont été publiées sous ce titre : *Défense du christianisme* (1825, 3 vol.). Il a écrit aussi : *Vrais principes sur les libertés de l'Eglise gallicane* (2).

(1) V. de Margerie, *Philosophie contemporaine.*

(2) Nous pourrions citer encore parmi les promoteurs de la restauration de la philosophie chrétienne : l'*abbé Emery* (1732-1811), qui professa une sorte de cartésianisme chrétien ; il édita les *Pensées de Leibniz sur la religion et la morale* (1803); *le Christianisme de Bacon, les Pensées d'Euler sur la religion* (1805) ; *les Pensées de Descartes sur la religion et la morale* (1811) — L'abbé *de Boulogne* (1747-1825), qui devint évêque de Troyes (1808). Ses œuvres ne forment pas moins de 8 vol. — *L'abbé de Féletz* (1767-1850), académicien qui collabora pendant trente ans au *Journal des Débats*, fondé par un de ses amis de collège, Bertin (1801) — Le cardinal *de Bausset* (1748-1824), l'historien de Fénelon et de Bossuet — Le cardinal *de la Luzerne* (1738-1821) évêque de Langres (1770), auteur de *Dissertations* sur Dieu, l'âme, la liberté, l'excellence de la religion, etc., etc.

628. **Lacordaire** (1802-1861). — Mais le véritable fondateur des Conférences de Notre-Dame, dont le rôle social fut bien différent de celui du précédent, est le Père Henri-Dominique Lacordaire. Né près de Dijon, il étudia le droit et entra au barreau de Paris. Revenu à la foi de son enfance, il devint le disciple de Lamennais et fonda avec lui l'*Avenir* (1830). Lorsque Lamennais eut été condamné, il se soumit et décida Montalembert à pratiquer la même obéissance. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de sa vie, qui fut celle d'un saint en même temps que du premier orateur religieux de son siècle. En 1834, il inaugurait ses conférences au collège Stanislas; en 1835 et 1836, il prêchait le Carême à Notre-Dame avec un éclat extraordinaire. Entré alors dans l'ordre de saint Dominique, il se fortifia, à Rome, dans les études théologiques et parut de nouveau à Notre-Dame en 1841, avec l'habit dominicain proscrit jusque-là. Les conférences continuèrent avec le même succès de 1843 à 1851. En 1848, il fut élu à la Constituante et y siégea quelque temps au sommet de la Montagne, puis démissionna. En 1860, il entra à l'Académie. Ses dernières années s'écoulèrent à Sorèze, où il se consacra à l'éducation de la jeunesse.

Outre ses *Conférences*, Lacordaire a laissé : *Considérations philosophiques sur le système de M. de Lamennais* (1834) (1); *Mémoire pour le rétablissement de l'ordre des Frères prêcheurs en France;* une *Vie de S. Dominique* (1840); une *Vie de sainte*

(1) Avec Lacordaire, bien d'autres écrivains ecclésiastiques s'appliquèrent à réfuter Lamennais : le P. Rosaven, S. J., auteur de *l'Examen des doctrines philosophiques sur la certitude* (1831); — l'abbé Boyer, prêtre de Saint-Sulpice, qui publia : *Antidote*

Marie-Madeleine, etc., enfin une volumineuse correspondance qui n'a pas encore été publiée intégralement et qui révèle chez son auteur un profond psychologue, un incomparable manieur d'âmes. Il les transfigurait par cet apostolat intime, de même que par l'autre il christianisait son siècle.

La supériorité et les succès incomparables du Père Lacordaire viennent en grande partie de son esprit philosophique. Affranchi, par son génie et son âme ardente, des règles étroites et conventionnelles de la littérature et de l'éloquence, il l'était aussi des procédés vulgaires de la dialectique. Orateur ou écrivain, il ne cessait d'être poète; mais sa poésie elle-même n'aurait pu s'astreindre à aucune règle : elle débordait de son âme comme sa pensée; et cette pensée était également profonde et limpide, haute et belle. Incapable de suivre la méthode lente et didactique de l'école, il avait d'admirables intuitions sur Dieu, sur l'âme, sur l'Eglise, sur la Providence; une foule de pensées dignes d'un Platon émaillent ainsi les pages de ses œuvres. Tantôt elles y sont développées et tantôt elles sont serties comme des pierres précieuses. Qu'on lise, par exemple, cette page où il définit si bien la connaissance naturelle que l'homme peut avoir de Dieu; c'est la réfutation de Schelling, de Lamennais et des ontologistes : « Comment voyons-nous Dieu dans les clartés de notre raison? Nous le voyons par nos idées. En se regardant elle-même, l'intelligence ne s'aperçoit pas comme une lumière

contre les aphorismes de l'abbé Lamennais (1826), *Examen de la doctrine de M. Lamennais* (1834), *Défense de la méthode d'enseignement suivie dans les écoles catholiques* (1835); — l'abbé Guillon, auteur d'une *Histoire de la nouvelle hérésie* (1835).

vague dans un horizon mal défini, mais sous la forme de notions précises, semblables à ces astres qui peuplent le firmament, et dont l'éclat nous apporte, avec la révélation de leurs sphères, celle de l'immensité qui les contient. Notre âme nous apparaît illuminée de flambeaux qui vivent, et, à la lueur immortelle qu'ils y projettent, derrière les idées de cause, de vérité, de justice, de bonté, d'unité, d'éternité, d'infinité, sous un voile impénétrable et splendide, nous discernons l'être premier d'où dépend le nôtre, le soleil intérieur qui n'a pas d'ombre et qui ne compte point de jours. Mais cette connaissance, quelque sublime qu'elle soit, n'est qu'une connaissance idéale; Dieu ne s'y manifeste pas directement à nous ; sa personne et sa substance nous demeurent inaccessibles ; et, en étant certains de lui, certains de sa présence et de son action dans l'univers, il nous reste l'incomparable inquiétude de ne l'avoir jamais vu (1). »

Qu'on lise encore une belle page sur l'unité : « Je vois dans Rome l'unité vivante du christianisme, et vous savez que l'unité est en soi la plus merveilleuse des choses : car elle est la forme même de l'être, ce par quoi tout vit, tout se conserve, tout se renouvelle et se perfectionne, et Dieu lui-même ne peut se définir qu'en lui appliquant sous tous les rapports l'idée de l'unité. Par l'unité d'essence il est esprit; par l'unité de temps il est éternel ; par l'unité de lieu il est immense ; par l'unité de vue il est la science infinie, etc. » (2). Ailleurs, en quelques mots, il définit et explique l'union essentielle de l'âme et du corps,

(1) 5e Conférence de Toulouse.
(2) *Lettre sur le Saint-Siège.*

vérité méconnue jusqu'à ces derniers temps par la plupart des spiritualistes : « L'homme ne pense qu'au moyen de la totalité de son être, dit-il, comme il ne vit qu'au moyen de la totalité de son être. Tous les systèmes idéalistes ou matérialistes sont faux, parce qu'ils divisent l'homme en faisant de lui une intelligence simple ou un corps pur... » (1). Initié donc à la philosophie scolastique, il en reconnut la valeur, et son génie oratoire en fut fortifié, au lieu d'en être embarrassé ou amorti.

Quant à son œuvre apologétique, elle garde aujourd'hui encore toute sa valeur. Lacordaire considère l'Eglise telle qu'elle existe sous nos yeux, abstraction faite de son histoire, et, par une analyse pénétrante de toutes les vertus qu'elle inspire, il démontre sa céleste origine. C'est l'apologie expérimentale de la foi, celle qui convenait le mieux à la nature de son talent, peu porté vers l'érudition, et à la disposition des esprits de ses contemporains.

Le P. de Ravignan (1795-1858), sorti de la magistrature pour entrer dans la Compagnie de Jésus, continua son œuvre avec un autre talent et d'autres succès. Ses *Conférences* de N.-D. forment 4 volumes.

Le P. Félix (1810-1891) occupa, à son tour, la chaire de Notre-Dame (1853-1871). Ses conférences ont été réunies sous ce titre, qu'elles développent : *le Progrès par le christianisme* (16 vol.) Enfantin essaya de répondre aux conférences (4e-6e) dirigées contre la réhabilitation de la chair (1858). Citons encore du P. Félix : *le Socialisme devant la société* (1878) ; *Christianisme et socialisme* (1879). (V. le P. Monsabré, etc., T. III.)

(1) 48e Conférence.

Frédéric Ozanam (1813-1853), ami de Lacordaire et d'Ampère, mérite aussi d'être compté parmi les apologistes. Né à Milan, il étudia au collège de Lyon, fit son droit à Paris, où il fut l'un des fondateurs de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. Egalement versé dans le droit, les lettres et les langues, il occupa une chaire de droit commercial à Lyon, puis une chaire de littérature étrangère à Paris. Citons sa thèse française (1838), qu'il développa et publia en 1845 sous ce titre : *Dante ou la philosophie catholique au* XIIIe *siècle*. Ses *Œuvres* ont été publiées avec une notice du P. Lacordaire (1855-56, 8 vol.).

Montalembert (1810-1870), ami de Lacordaire et disciple de Lamennais, dont il se sépara difficilement, doit être compté parmi les défenseurs de l'Eglise, malgré le libéralisme où il s'est attardé. Sans parler des luttes qu'il soutint pour la liberté de l'enseignement, il a écrit la *Vie de sainte Elisabeth de Hongrie* et les *Moines d'Occident*. Avec M. de Caumont, etc., il contribua à remettre en honneur les institutions du moyen âge et l'art chrétien de cette époque.

Auguste Nicolas (1807-1888) a été l'un des auteurs les plus goûtés au milieu du XIXe siècle. Né à Bordeaux, il étudia le droit et entra dans la magistrature; il fut juge de paix à Bordeaux de 1841 à 1849. M. de Falloux, alors ministre des cultes, le fit entrer dans son ministère; en 1860, il devint juge au tribunal de la Seine. Auguste Nicolas a publié : *Etudes philosophiques sur le christianisme* (1842-1845, 4 vol., 1875, 23e édit.), son ouvrage capital; *du Protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme* (1852, 2 vol.); *la Vierge*

Marie et le plan divin (1855), nouvelles études sur le christianisme; *Etude sur Maine de Biran* (1858); *la Divinité de J.-C.*, démonstration nouvelle (1864); *Renan et sa* « Vie de Jésus » (1864); *l'Art de croire* (1866, 2 vol.); *l'Etat sans Dieu* (1872), etc.

Auguste Nicolas a partagé plusieurs des préjugés des spiritualistes chrétiens de son temps. C'est ainsi qu'il regarde l'idée de l'infini comme antérieure, dans notre esprit, à celle du fini. Plus d'un lien le rattacherait à l'école traditionaliste. Mais, malgré certaines imperfections, l'immense succès de ses principales publications n'en est pas moins mérité. Il fut un « grand convertisseur d'âmes », écrit à son sujet le P. Fontaine, un autre apologiste. Or, « bien peu d'écrivains ont eu ce bonheur » (1).

Hello (1828-1885). — A la différence du précédent, Ernest Hello ne réussit jamais à fixer sur ses écrits la faveur publique, malgré sa puissante originalité. Esprit solitaire et indépendant, mais manquant de mesure, il parvint seulement à grouper un petit nombre de fervents admirateurs, qui ont mieux attiré sur lui, après sa mort, l'attention publique. Il débuta brillamment, vers 1858, par un bel essai sur le *Style* et une réfutation de l'athéisme du XIXe siècle personnifié dans Renan. Il collabora à la *Revue du monde catholique*, etc. On a publié de lui : *Philosophie et athéisme* (1888), réédition de ses premières œuvres; *l'Homme, la vie, la science et l'art*, avec préface de H. Lasserre (1894).

(1) *Revue du monde catholique*, 1892, janv. : Nicolas et son œuvre apologétique. — Voir aussi du même auteur : *l'Irréligion contemporaine*, 2e p., ch. III : Un apologiste modèle; Paul Lapeyre, *Auguste Nicolas. Sa vie et ses œuvres* (1892).

Bien d'autres écrivains, qui appartiennent surtout à l'histoire littéraire, pourraient être nommés ici : entre tous, le grand journaliste catholique *Louis Veuillot* (1813-1883). Dès lors qu'un écrivain excelle dans son art et le consacre avec succès à la défense de la vérité, il mérite d'être compté parmi les philosophes et les apologistes; d'autant mieux que la haute culture littéraire et la défense victorieuse de la vérité supposent une doctrine arrêtée, un système complet, et un véritable esprit philosophique.

629. **Traditionalisme saint-simonien : Buchez** (1796-1866). — Les philosophes dont il nous reste à parler ont essayé d'associer le christianisme à des idées sociales plus ou moins hardies. Ce sont des réformateurs et non des apologistes. Le premier, Buchez, homme politique, a été regardé comme le représentant du traditionalisme saint-simonien. A cause de ce double titre, il appartiendrait également à l'école traditionaliste et à l'école saint-simonienne. Le dernier, Bordas, qui vécut dans l'obscurité et la pauvreté, fut avant tout un esprit indépendant : quoique catholique, il représenterait plutôt la tendance éclectique et rationaliste,

Buchez naquit dans un village des Ardennes, aujourd'hui à la Belgique ; il fut élevé par une mère pieuse, vint étudier la médecine à Paris, fut l'un des fondateurs de la Charbonnerie française, avec Bazard et Flottard, et risqua même sa tête dans l'affaire de Belfort. Il adhéra au saint-simonisme avec enthousiasme et collabora au *Producteur*. Il se retira bientôt comme tant d'autres, et rédigea presque seul une revue philosophique néo-catholique : *l'Européen* (1831-2 et 1835-8). Il publia encore : *Introduction à*

la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité (1833 ; 1842, 2e éd. 2 vol.) ; *Essai d'un traté complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès* (1839, 3 vol.). Avec Roux-Lavergne, il a publié l'*Histoire parlementaire de la Révolution française* (1833-38, 40 vol.). En 1848, il fut maire de Paris et présida la Constituante. Mais il ne fut pas réélu à la Législative et rentra dans la vie privée.

Ses idées. — Pendant toute sa vie, Buchez s'est préoccupé d'appliquer la philosophie et la religion aux réformes sociales. Il étudia peu la philosophie en elle-même ; mais il s'en servit pour tenter de justifier son christianisme social. Son intention est de réconcilier l'Eglise et la Révolution ; il s'inspire tour à tour du traditionalisme et du socialisme. Il demande un enseignement social à l'histoire, qui peut nous permettre, selon lui, bien des prévisions, mais qu'il faut organiser comme science. Or l'histoire lui paraît reposer sur deux idées mères : celle d'*humanité* et celle de *progrès* ou de perfectibilité. Ces deux idées ont été révélées par le christianisme. C'est ainsi que la seconde apparaît pour la première fois chez Vincent de Lérins. L'Eglise est un principe de progrès, parce qu'elle poursuit à la fois le bien temporel des sociétés et le bien spirituel des âmes. Buchez est ici dans le vrai, si ce n'est qu'il paraît mettre sur la même ligne, dans les intentions de l'Eglise, le bien spirituel des âmes et la prospérité temporelle des sociétés.

Les vues suivantes sont moins exactes encore. Il dénature la philosophie, en lui assignant pour critérium suprême, au lieu de l'évidence naturelle, le *sens mo-*

ral ou encore *la loi morale*, gravée dans nos cœurs : « La morale, dit-il dans l'*Essai*, est donc la vérité universelle, absolue de ce monde, toujours présente, toujours sensible, indépendante du temps et des hommes... » ; bref, elle est la vraie méthode. Si Buchez voulait insister seulement, avec Gratry, sur la nécessité de la méthode morale, on pourrait l'approuver. Mais il se rapproche davantage de Kant, qui fonde toute certitude objective sur la raison pratique et le sentiment du devoir. Buchez se montre injuste envers les philosophes anciens. Selon lui, la philosophie chrétienne n'existe pas encore : les scolastiques, avec S. Thomas, ont raisonné à la façon des païens (on reconnaît là les idées de Bautain) ; S. Augustin aurait substitué à la méthode des anciens Pères, qui procédaient par voie d'autorité, la dialectique platonicienne et la logique des stoïciens. Buchez espère être plus heureux : il ne se borne pas, avec de Bonald, à reconnaître l'importance de la révélation et du langage, ni avec Saint-Simon, à comprendre la marche progressive de l'humanité ; mais il s'attache à concilier le catholicisme et le progrès social, la religion chrétienne et la démocratie. — Malheureusement les idées de Buchez, qui n'ont rien perdu de leur actualité, sont un mélange de vrai et de faux et ne reposent sur aucune philosophie solide. Sa morale, qui est celle de l'altruisme ou de l'amour d'autrui, rappelle celle des saint-simoniens et des positivistes ; mais il ne parvient pas non plus à lui assigner des bases.

Buchez exerça une notable influence sur ses contemporains. On lui doit la fondation de la première association de production (1833). Aujourd'hui que la philosophie sociale obtient plus d'attention, il mérite

d'être mieux étudié. Citons parmi ses disciples ou ses amis : Roux-Lavergne, M. Ott, le docteur Cerise.

Roux-Lavergne (1802-1874), né à Figeac (Lot), se destinait d'abord à l'état ecclésiastique. Il vint à Paris, se lia avec Buchez, fut son collaborateur, se mêla à des discussions ardentes sur le but et l'avenir politiques du christianisme. Il revint à sa foi primitive, un instant compromise, entra dans l'enseignement et publia en 1847 ses thèses de doctorat, où il marquait les points qui l'avaient éloigné de Buchez. Il professait l'histoire à la faculté de Rennes, lorsqu'il fut élu à la Constituante (1848), malgré l'opposition de Buchez, qui le déclarait « tout à fait impropre à la fonction de représentant ». En 1851, il passa à la rédaction de l'*Univers*, puis en 1855, il embrassa la carrière ecclésiastique, celle qui avait d'abord sollicité son enfance. Il professa la philosophie au séminaire de Rennes et la théologie à Nîmes. Citons de lui : *de la Philosophie de l'histoire* (1850). Il a édité la *Philosophia juxta divi Thomæ dogmata* de Goudin (1850-1 et 1886, même édition, 4 vol.), dont il a extrait un *Compendium* (1856).

M. A. Ott, l'un des derniers disciples de Buchez, est né à Strasbourg en 1814 ; il se fit recevoir avocat en 1836, mais il renonça ensuite au barreau pour étudier les philosophes et les économistes, Citons de lui : *Manuel d'histoire universelle* (1840) ; *Hégel et la philosophie allemande ou Exposé critique des systèmes allemands depuis Kant et spécialement de celui de Hégel* (1844); *Traité d'économie sociale ou l'économie politique coordonnée au point de vue du progrès* (1851, 2e éd. 2 vol. 1892), où il propose les réformes économiques et démocratiques de Buchez ;

—*Dictionnaire des sciences politiques et sociales* (1855, 3 vol.); *de la Raison* (1873); *Critique de l'idéalisme et du criticisme* (1883); *le Problème du mal* (1888); *la Morale chrétienne d'après les enseignements de l'Evangile.* Il a édité avec le docteur Cerise le *Traité de politique et de science sociale* de Buchez (1866, 2 vol.). M. Ott est protestant et hésite sur plusieurs dogmes essentiels du christianisme; mais il professe d'ailleurs un spiritualisme élevé. En économie politique, il est hostile à l'école libérale et se rencontre sur plus d'un point, de même que Buchez, avec les économistes catholiques favorables à la démocratie chrétienne. Il collabore au *Journal des économistes* avec M. Gide.

Le philosophe suivant tranche sur tous les précédents, avec lesquels cependant il a des affinités évidentes. Il a aussi plus d'un trait de ressemblance avec les éclectiques, dont nous parlerons ensuite.

630. **Un indépendant : Bordas-Demoulin** (1798-1859). — Bordas, surnommé Demoulin, on ne sait pourquoi, naquit à Montagnac-Lacrempse (Dordogne). Fils de paysan et orphelin dès le berceau, il fut élevé par une tante pieuse. A 15 ans, il vint étudier comme externe au collège de Bergerac, où il montra des aptitudes pour les mathématiques et la philosophie. Il lut les cahiers de théologie qu'un jeune séminariste voulut bien lui prêter. Le Discours de Rousseau sur les lettres, qu'il lut aussi vers la même époque, le bouleversa : devant son esprit se posait déjà le problème de la conciliation du christianisme et de la civilisation moderne. En 1819, il partit pour Paris, où il continua à étudier, lut Bonald et Condorcet, qu'il trouva superficiels; Platon, S. Augustin,

Descartes et Leibniz ne le satisfirent qu'imparfaitement. Il cherchait dès lors en lui-même la solution du problème qui le tourmentait. En poursuivant ainsi son étude solitaire, il dépensa ses dernières ressources et tomba dans une extrême pauvreté. L'abbé Sénac, aumônier du collège Rollin, l'empêcha de mourir de faim, lui fit partager sa table et essaya de le produire dans le monde des lettres et de la philosophie. Il n'y réussit qu'à demi, car Bordas montrait une extrême indépendance de caractère. Au lieu de ménager le chef de l'école éclectique, Cousin, Bordas l'attaqua vivement dès 1834. Néanmoins l'Institut couronna son mémoire sur *le Cartésianisme* ex æquo avec celui de M. Bouillier ; son *Eloge de Pascal* fut également couronné par l'Académie française. Bordas trouva encore un disciple et un appui dans Huet, jeune professeur de l'Université de Gand. D'ailleurs sa vie, si remplie de privations, ne devait pas se prolonger beaucoup. Il mourut à l'hôpital Lariboisière dans les sentiments de la plus vive piété.

Citons de lui : *le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, suivi de deux dissertations, l'une sur la substance et l'autre sur l'infini (1843, 2 vol.); *Mélanges philosophiques et religieux* (1846), recueil d'articles publiés dans la *Gazette des Ecoles*, dans le *Dictionnaire de la conversation ;* les *Pouvoirs constitutifs de l'Eglise* (1855) ; *Essais de réforme catholique* (1856), en collaboration avec Huet ; *Œuvres posthumes* (1861, 2 vol.), publiées par ce dernier.

Ses idées, — Bordas adopte à peu près les vues de Descartes sur la méthode psychologique, sur la nature de l'homme et l'origine des connaissances. Il pense

que le parfait est connu avant l'imparfait ; que l'âme porte avec elle ses idées d'une manière permanente et que son essence est dans la pensée. D'autre part, il rattache la pensée humaine à Dieu, sans les confondre, comme l'image se rattache au modèle. Volontiers il verrait dans la méthode rationnelle et psychologique la méthode unique et universelle, parce que tout ce qui existe dans la nature doit être à l'image de la vérité divine et de notre propre esprit. Sa théorie de la substance est assez confuse. Néanmoins il semble corriger Descartes et vouloir concilier le mécanisme et le dynamisme. De même, et avec raison, il répudie l'application du calcul et des procédés géométriques aux choses spirituelles et morales : calculer, c'est raisonner d'une certaine manière ; mais tout raisonnement n'est pas un calcul. La méthode géométrique est donc condamnée comme méthode universelle. Ses vues sur les systèmes philosophiques et leur classification sont beaucoup moins justes. Il critique également Aristote, pour lequel il est très sévère, les scolastiques, Malebranche, Kant, de Bonald, Cousin ; son admiration va surtout à Platon, à Plotin, à S. Augustin, à Descartes, à Bossuet, à Leibniz.

Mais ce qui nous intéresse le plus chez Bordas-Demoulin, c'est son christianisme plus ou moins révolutionnaire. Il combat à outrance la théocratie ; il veut que le clergé comprenne enfin les temps nouveaux : « Les générations, pour se convertir à l'Evangile en religion, dit-il, n'attendent que la conversion du clergé à l'Evangile en politique. » On peut donc le regarder, à quelques égards, comme le précurseur de la démocratie chrétienne. Mais il n'a point vu que le véritable ennemi du peuple ce n'est point le pouvoir

ecclésiastique, mais, au contraire, l'esprit séculier et individualiste créé par la Révolution ; ses vues sociales sont donc des moins justes ; elles reposent d'ailleurs sur des considérations historiques incomplètes et souvent erronées. Il tombe dans une exagération manifeste, quand il soutient l'identité de l'esprit du christianisme et de l'esprit de la Révolution. Aussi, la critique qu'il fait de l'état religieux de son temps est-elle injuste; les réformes qu'il propose sont plus injustes encore. Il s'élève, par exemple, contre le culte des saints, qui fortifie le culte divin, quand il est bien entendu, et s'harmonise avec les besoins les plus profonds du cœur humain. Il blâme la pratique des indulgences, qu'il ne paraît pas avoir comprise. Il attaque l'infaillibilité du pape et combat les ultramontains, comme J. de Maistre ; il veut opposer les princes et les évêques au chef de l'Eglise, les prêtres aux évêques, les laïques au clergé : bref, il professe une sorte de laïcisme et de gallicanisme qui serait la ruine plutôt que l'affranchissement de l'Eglise. Une certaine séparation de l'Eglise et de l'Etat, qui serait le fruit de ce système, est contraire à la nature des choses ; elle entraînerait bientôt, en pratique, l'oppression de l'Eglise et des consciences. Bordas devient ainsi l'auxiliaire des rationalistes et des éclectiques, contre lesquels il a combattu cependant de toutes ses forces. Son catholicisme idéal fut accueilli avec quelque faveur par des protestants et d'anciens saint-simoniens, mais rejeté par l'ensemble des rationalistes.

Malgré ces graves erreurs, Bordas-Demoulin n'en reste pas moins l'un des penseurs les plus remarquables du XIX[e] siècle ; l'influence qu'il a exercée a été bien plus grande que ne le feraient supposer l'obscu-

rité et la pauvreté de sa vie, dignes d'un anachorète.

Ses disciples. — On peut compter, parmi ses disciples : l'abbé *Sénac* et *Huet*. Le premier publia : *Du christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne*, où il attaquait Chateaubriand, de Maistre, de Bonald, Lamennais, mais sans se départir d'une certaine modération. Le second écrivit une longue *Introduction* à l'ouvrage de Bordas sur le *Cartésianisme*, collabora avec lui aux *Essais sur la réforme catholique* et publia, en outre : *Le règne social du christianisme*. Après le concile du Vatican, il rompit avec l'Eglise.

CHAPITRE XXVIII

PHILOSOPHIE FRANÇASIE AU XIX[e] SIÈCLE. ECLECTISME : COUSIN, JOUFFROY, ETC.

---

631. **Spiritualisme de l'école éclectique.** — La réaction contre le sensualisme et le matérialisme du XVIII[e] siècle vint de plusieurs côtés. Elle vint d'abord de la religion, outragée dans ses pratiques comme dans ses doctrines; la protestation des consciences fut la première à se faire entendre : elle inspira *le Génie du christianisme* d'un Chateaubriand; elle mit là plume à la main d'écrivains tels que de Bonald et de Maistre ; elle provoqua des conférences comme celles de Frayssinous, qui devaient préluder à celles des Lacordaire et des Ravignan. La réaction vint aussi de la raison outragée dans ses principes. De là, les essais timides d'un Laromiguière et le spiritualisme de plus en plus décidé des Biran, des Ampère, enfin de Royer-Collard et de Cousin. Ce dernier est le représentant principal du spiritualisme qui a régné longtemps en France, où il a revêtu d'ailleurs des formes très variables et même opposées. (1).

(1) Voir, sur ce chapitre, entre tous les autres ouvrages déjà indiqués ou qui le seront par la suite avec leurs auteurs, le *Rapport* de M. Ravaisson sur la *Philosophie en France au* XIX[e] *siècle* (1867 ; 2[e] éd. 1885).

Le spiritualisme dont il s'agit ici, en effet, est une *doctrine*, mais non pas un *système*. C'est une doctrine ferme sur quelques points et équivoque sur beaucoup d'autres non moins essentiels, en sorte qu'on peut l'interpréter dans les sens les plus opposés et l'incliner, par exemple, au panthéisme ou à l'athéisme, à l'idéalisme, etc., aussi bien que vers la philosophie chrétienne. Ce n'est donc pas un *système*, c'est-à-dire un ensemble de conclusions bien liées embrassant tous les objets de la pensée. Aussi verrons-nous les spiritualistes de cette école ou plutôt de ce groupe soutenir les opinions les plus disparates. En somme leur spiritualisme se borne aux points suivants : l'âme est spirituelle et l'acte d'intelligence est irréductible à la sensation ; Dieu n'est pas un vain mot et, avec lui, il y a des vérités absolues, un monde supérieur et intelligible : le devoir ne se confond pas avec l'intérêt.

Mais on voit aussitôt que ces vérités, quelque précieuses qu'elles soient, ne suffisent pas à caractériser une philosophie. D'abord quelle attitude prendre envers la religion ? La plupart de nos éclectiques ont professé le rationalisme : la religion, à leurs yeux, n'est qu'une allégorie ; ses mystères sont des symboles, expliqués par la philosophie, unique religion des esprits d'élite. C'est ce rationalisme présomptueux et ignorant de tout ce qui fait la force et le fond même du christianisme, qui a infecté trop souvent l'enseignement philosophique de l'Université de France et l'a rendu si pernicieux aux jeunes générations.

Après avoir rompu avec la vérité religieuse, le spiritualisme rationaliste compromet bien vite les vé-

rités essentielles de l'ordre naturel. Touchant la nature de l'homme, il méconnaît l'union substantielle de l'âme et du corps et ramène les théories vitalistes ou celles de l'harmonie préétablie, de l'occasionnalisme, etc.; il entre ainsi en conflit avec la physiologie contemporaine. De là le discrédit absolu où il est tombé et le succès insolent des doctrines matérialistes en notre siècle.

A un autre point de vue, en adoptant la théorie cartésienne de la connaissance, en soutenant que c'est l'âme seule qui sent, de même que c'est elle seule qui raisonne, le spiritualisme rationaliste prononce facilement que nous ne sentons directement que nos propres sensations. De là le danger de nier la réalité du monde extérieur et de le ramener à de simples phénomènes.

D'autre part encore, l'esprit ne tirant plus des objets sensibles la matière de sa connaissance, est censé bien vite entrer en communication directe, soit par la raison soit par la conscience, avec le vrai, le beau, le bien, l'infini, l'absolu. De là le retour à l'ontologisme, ou l'hypothèse d'une *raison impersonnelle*, etc., et finalement le danger du panthéisme. Et de fait nous verrons souvent les éclectiques faire, à ce sujet, des déclarations gravement erronées ou pleines d'équivoques.

La théodicée est donc, à son tour, compromise. Non pas que les spiritualistes de cette école aient nié purement et simplement la divinité ; mais ils ont erré sur la connaissance que nous avons de Dieu et sur ses attributs. Plusieurs ont supposé que l'âme avait conscience de l'être divin, que l'infini est dans le fini, etc. ; beaucoup d'autres ont regardé la création

comme nécessaire à Dieu et même comme une simple modification de l'être divin; ce qui est une thèse nettement panthéiste.

Enfin, en ce qui concerne la morale, les spiritualistes de cette école ont affirmé énergiquement, il est vrai, la morale du devoir; mais ils n'ont pas su rattacher ce concept à la notion de Dieu. Ils ont paru fonder trop souvent leur morale sur la *liberté*, et par conséquent sur le culte de soi-même, sur un égoïsme raffiné, analogue à celui qui se dégage de la morale kantienne ou de la morale stoïcienne. — Telles sont les principales critiques sous lesquelles tombe le spiritualisme de l'école éclectique. Nous le connaîtrons à fond, en étudiant ses principaux représentants, parmi lesquels Victor Cousin fut le plus brillant.

632. **Cousin** (1792-1867), naquit à Paris. Après de brillants succès scolaires, il entra, en 1810, à l'Ecole normale, que l'on venait de créer. Deux ans après, il était appelé lui-même à y enseigner, avec le titre d'élève-répétiteur. Son enseignement porta sur les langues anciennes, le grec en particulier, puis sur la philosophie. En 1815, il devint le suppléant de Royer-Collard dans la chaire d'histoire de la philosophie à la faculté des lettres. Les auditeurs affluèrent au cours, où l'on allait comme à l'Opéra, selon un mot de Taine, et il fallut transporter la chaire dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne. L'influence qu'il exerça dès lors, grâce à son talent oratoire et à cette maîtrise naturelle dont sont doués certains esprits, fut considérable. Ce fut dans les cours de 1815 à 1820 qu'il émit ses vues principales sur la philosophie et posa les fondements de son éclectisme. En 1820, des motifs politiques lui firent enlever sa chaire; en 1822,

l'Ecole normale fut supprimée. Pendant les sept années suivantes, réduit au silence, il publia les *Œuvres de Proclus* (1864, nouv. édition revue avec soin), une édition des *Œuvres de Descartes*, et commença une traduction des *Œuvres complètes de Platon*. On sait aujourd'hui que, dans cette traduction très vantée, il s'est aidé beaucoup du P. Grou (V. ce nom p. 491). Cousin parcourut aussi l'Allemagne, en 1824, visita Schelling et Hégel, qu'il appelait ses maîtres, fut arrêté comme suspect de carbonarisme et détenu six mois à Berlin. Il avait fait un premier voyage en Allemagne en 1817. En 1828, le ministère Martignac le rendit à sa chaire de philosophie ; il s'inspira beaucoup alors des idées allemandes ; ses succès oratoires profitèrent à la cause du libéralisme et il contribua à la révolution de 1830.

Elle le porta aux honneurs. Il devint conseiller d'Etat, membre du Conseil de l'instruction publique, professeur titulaire à la faculté des lettres, académicien, directeur de l'Ecole normale, pair de France, etc. Il fut ministre de l'Instruction publique pendant huit mois, en 1840. En 1844, à la Chambre des pairs, il soutint le monopole de l'Université contre les partisans de la liberté de l'enseignement et contre le clergé. La révolution de 1848 l'enleva à la vie politique ; le coup d'Etat le priva de son siège au Conseil de l'instruction publique, et le décret de 1852 le plaça avec Villemain et Guizot, au rang des professeurs honoraires.

Cousin mourut à Cannes le 13 janv. 1867, sans avoir le loisir de se réconcilier avec l'Eglise. Il n'avait cessé de s'en rapprocher depuis longtemps et sa pensée était devenue chrétienne : « Un jour, écrit un

témoin de ses dernières pensées, nous parlions de J.-C. M. Cousin me dit : « Si j'avais à faire maintenant un cours public, je voudrais ne traiter que d'un seul sujet, de J.-C. Je voudrais montrer comment le sentiment de J.-C. est le seul qui, aujourd'hui, puisse relever les âmes.... Beaucoup d'hommes ont la *lettre* de J.-C., mais trop peu en ont le *sentiment*, c'est-à-dire ce qui ne reste pas dans l'esprit, mais passe de l'esprit au cœur, du cœur dans la vie de chaque jour. Quelques-uns parmi nous l'avaient ; par exemple notre pauvre Ozanam, mélange de douceur et de force... Je lui dis alors, continue le même témoin : Il me semble cependant, monsieur, que la *lettre* est d'une importance fondamentale, ne serait-ce que pour autoriser le sentiment et lui servir de base, car que sera le sentiment de Jésus-Christ sans la foi explicite et formelle à J.-C. ? — Il m'a répondu : Vous ne m'avez pas compris. Je suis loin de faire peu de cas de la *lettre* prise en ce sens. Vous croyez peut-être que les formules exactes consacrées par l'Eglise sur J.-C. ont peu d'importance à mes yeux ? Mais alors que fais-je donc, monsieur, quand soir et matin je les récite à ma prière ? et quand, chaque dimanche, je les récite à la messe, que fais-je donc si je ne crois ? » (1)

Ses ouvrages. — Citons encore de lui : *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1854), le manuel de l'école, où Cousin a refondu son Cours de 1818; *Cours d'histoire de la philosophie* (3 vol., 1827 et 1840) ; *Cours d'histoire de la philosophie moderne* professé en 1816 et 1817 (1841) ; *Cours d'histoire de la philosophie*

(1) *La Controverse.* T. I. 10 juin 1881.

morale au XVIII[e] siècle, publié par Vacherot et Danton (5 vol., 1840-1841) ; *Fragments philosophiques* et *Nouveaux fragments*, diverses éditions ; *Leçons de philosophie sur Kant* (1842). Cousin a publié aussi les Œuvres inédites d'Abélard (1836) et *Petri Abælardi opera* (2 vol. in-4°, 1859) ; deux ouvrages sur l'instruction publique en Hollande et dans quelques pays de l'Allemagne ; divers ouvrages littéraires : *Jacqueline Pascal*, *M[me] de Longueville*, *M[me] de Sablé*, etc. Des monographies remarquables à divers points de vue ont été consacrées à Cousin par MM. Janet, Franck, Jules Simon, etc. (1), sans parler du panphlet contenu dans *les Philosophes français du XIX[e] s.* de Taine.

633. **Influence de Cousin.** — On comprend mieux maintenant l'influence considérable exercée par Cousin. Elle est sans proportion avec la valeur de sa philosophie. Mais elle s'explique par son talent littéraire et oratoire, par ses nombreux ouvrages, et surtout par une sorte de dictature qu'il a exercée sur l'enseignement public pendant plus de vingt ans. C'est lui qui a présidé à la formation de ces générations de professeurs qui ont occupé à peu près toutes les chaires de philosophie de l'Etat, pendant la plus grande partie du XIX[e] siècle. Les principaux ont été ses disciples, parfois même ses collaborateurs. C'est lui bien souvent qui leur a tracé la voie, leur suggérant des travaux à entreprendre et mettant même leur avancement à ce prix ; toujours ils ont reçu de lui quelque impulsion. On pourrait former une vaste bibliothèque

(1) La plus récente, la plus complète et la plus élogieuse est celle de Barthélemy-Saint-Hilaire (V. ce nom).

avec les ouvrages provoqués ainsi par Cousin et signés des noms de ses laborieux disciples. On peut dire que l'histoire de la philosophie en a été renouvelée. Nous disons l'*histoire* plutôt que la *philosophie* elle-même ; car l'école éclectique parut se borner d'ordinaire aux recherches historiques. Sous ce rapport, elle fut une réaction contre l'esprit de Descartes, qui affectait d'ignorer ses prédécesseurs. Seule l'histoire de la scolastique fut négligée ou traitée imparfaitement, malgré des travaux particuliers et non sans mérite de Hauréau, Jourdain, Franck, etc., et de Cousin lui-même, qui donna l'exemple en publiant les œuvres d'Abélard.

Les services rendus à l'histoire de la philosophie par Cousin et son école furent donc de premier ordre. C'est ce qu'il ne faut pas oublier, quand on étudie les idées du maître ; car elles sont loin d'expliquer et de mesurer la place importante qu'il a occupée. En réalité et malgré la longue maîtrise qu'il a exercée, Cousin a manqué lui-même de vues personnelles et de principe directeur. C'est ce que M. Charaux a fort bien remarqué : « Victor Cousin, dit-il, gouvernait de haut et régentait dans les moindres détails la philosophie française. Tout lui était soumis, et lui-même il obéissait à tous les chefs d'école anciens, nouveaux, français, étrangers ; le maître absolu de tant d'esprits excellents n'était pas son maître, il n'enseignait pas une philosophie qui lui appartînt. Interprète habile, quelquefois éloquent, d'une pensée qui suppléait à l'insuffisance de la sienne, il passait, avec une merveilleuse facilité, d'une obédience à une autre obédience, des Ecossais à Kant, de Kant à Schelling, de Schelling à Hégel, des Allemands aux Français, des

Français aux Grecs, de Descartes à Platon, de Platon à Maine de Biran. Prompt à l'admiration, non moins prompt à se détacher, volontiers il s'écriait, en présence du système qui l'avait séduit pour un temps : *Voilà qui est la vérité ;* mais comme son admiration cette vérité immuable changeait de temps à autre. Disciples dévoués ou résignés d'un maître sans doctrine, Jouffroy, Saisset ont porté jusqu'à la fin de leur courte et brillante carrière les marques visibles de cette sujétion ; ils n'ont qu'à de rares intervalles possédé pleinement leur esprit » (1).

634. **Trois phases dans la vie de Cousin.** — Il y a dans la carrière philosophique de Cousin trois parties bien distinctes qui résument toutes ses autres variations. Dans la première, avant 1818, Cousin se déclare le disciple de Royer-Collard et de Biran ; il se fait l'écho, en France, et l'introducteur de la philosophie écossaise. Dans la deuxième (1818-1833), surtout après son deuxième voyage en Allemagne (1824), il professe une sorte de panthéisme peu déguisé. Parlant de la création, il l'explique hardiment en disant qu'elle est nécessaire, éternelle et que Dieu crée comme l'homme pense. Rappelant la philosophie de Schelling, qui, vers la même époque, disait que « l'absolu sommeille dans la plante, rêve dans l'animal et s'éveille dans l'homme », il ajoute : « Ce système est le vrai ». Il effaça plus tard cette parole qui soulevait contre lui tous les catholiques ; mais il maintint ses autres déclarations par une sorte d'amour-propre, peu honorable en réalité : « Sans venir ici témoigner contre moi-même, écrivait-il en

(1) *De la liberté d'esprit.*

1861, je n'ai pas besoin d'une grande modestie pour reconnaître que dans ce cours (1833) tout à fait improvisé, il y a plus d'une proposition hasardée, et des excès de langage que j'aurais fait bien volontiers disparaître, si la calomnie, en les envenimant, ne les avait rendus irrévocables. L'honneur ne m'a pas permis de me corriger, et j'ai dû tout conserver pour n'avoir pas l'air de rien dérober à une critique ennemie ».

Enfin, dans la dernière partie de sa vie, Cousin se dégagea peu à peu du panthéisme; il renonça à cette métaphysique hostile à la foi chrétienne; il réduisit l'enseignement public de la philosophie à la psychologie, la logique et la morale et se rapprocha de plus en plus de l'Eglise, comme nous l'avons vu. Il faudra donc tenir compte de cette évolution de son esprit, en examinant ses idées, dont voici les principales.

635. **Vues principales de Cousin.** — On peut signaler en premier lieu sa théorie des quatre systèmes et de l'éclectisme. Mais, comme nous l'avons déjà examinée au début de cet ouvrage (n. 6 et 7), il nous sera permis d'être bref. Selon Cousin, la pensée humaine, dans tous les siècles, serait sollicitée par quatre systèmes, auquels elle donnerait successivement la préférence : sensualisme, idéalisme, scepticisme et mysticisme. L'humanité tournerait ainsi dans un cercle, mais en l'élargissant toujours. Cousin n'a fait qu'appliquer cette hypothèse dans son histoire de la philosophie. Il se fonde sur les mêmes vues pour justifier son éclectisme. Selon lui, en effet, la vérité ne se rencontre tout entière dans aucun des quatre systèmes; chacun ne contient qu'une « âme de vérité ». Le rôle du philosophe serait donc de dé-

gager de partout cette vérité, de corriger les systèmes les uns par les autres, sans en négliger aucun, car tous concourent à une démonstration croissante de la vérité. A la différence de Descartes, qui cherchait à oublier ses devanciers pour mieux philosopher ensuite, en se renfermant dans sa conscience, il veut connaître à fond tous les penseurs qui l'ont précédé, et se jette dans l'histoire. Aussi est-il amené à confondre plus ou moins celle-ci avec la philosophie elle-même; son spiritualisme est moins une doctrine qu'une investigation, une enquête historique, une recherche érudite et patiente.

Critique. — Mais la philosophie n'est pas un spiritualisme quelconque, encore moins une simple recherche : elle est avant tout une doctrine. L'histoire nous aide à la découvrir et à l'éprouver; mais elle est le fruit de la raison individuelle : son criterium c'est l'évidence. Il ne suffit donc pas de connaître l'histoire des systèmes et de les comparer : la vérité ne peut résulter d'un rapprochement de ce genre ni encore moins d'une fusion. Cousin lui-même a répudié ce grossier *syncrétisme*. D'ailleurs il est faux que chaque système, du moins si on le considère dans ses affirmations propres, contienne une part de vérité : au contraire, tout système ainsi considéré est vrai ou faux purement et simplement. Ainsi le sensualisme est faux, l'idéalisme est faux, les quatre systèmes sont faux. Leur fausseté ne fait que mieux ressortir la vérité du système qui les nie et les juge tous. Cousin lui-même en a convenu en déclarant que celui-ci est le *spiritualisme*. Mais nous avons vu plus haut ce qu'il faut penser du spiritualisme de l'école éclectique, qui d'ailleurs ne se démontre pas précisément par l'his-

toire, mais plutôt par lui-même, par les principes de la raison.

Cousin devait donc mieux convenir qu'il prenait ces principes pour criterium suprême, dans son examen des doctrines philosophiques. D'autre part, il aurait dû reconnaître que l'histoire de la philosophie n'apporte pas seulement des éléments de recherche, mais qu'elle fait entendre de véritables autorités, dont il est raisonnable de tenir compte. Parmi ces autorités il en est de très graves et d'un caractère sacré. Mais malheureusement son rationalisme lui fit rejeter de parti pris la foi religieuse et les plus respectables traditions. Ces erreurs de principe et de méthode expliquent toutes les autres. En voici les principales :

636. *Autres erreurs.* — Ayant nié l'ordre surnaturel et confondu les mystères révélés avec ceux de la nature ou de l'esprit, il a méconnu par là même les rapports de la foi et de la raison, de la théologie et de la philosophie ; il a nié la mystique chrétienne, cette poésie ravissante et réelle, pour la confondre avec de folles et grossières superstitions. Les dogmes les plus augustes ont été, à ses yeux, de purs symboles, qu'il appartient à la philosophie d'expliquer. C'est ainsi qu'il a cherché une sorte de trinité dans le *fini*, l'*infini* et leur *rapport* ; et ces trois idées ont même servi de thème à quelques-uns de ses morceaux philosophiques et oratoires le plus justement discrédités. Il ne traitait pas mieux le mystère adorable de l'Incarnation du Verbe, qui devenait simplement l'apparition du verbe humain ou de la *raison impersonnelle.* Celle-ci, d'après les premières déclarations de Cousin, serait vraiment commune à tous les hommes ; il y aurait une raison réelle qui serait le pa-

trimoine de tous. Cette conception nous rappelle celle d'Averroès, qui regardait l'intellect agent comme unique pour toute l'espèce humaine. De telles opinions, entendues à la rigueur, mènent droit au panthéisme, c'est-à-dire à l'affirmation d'une identité d'intelligence entre tous les hommes d'abord, puis entre les hommes et Dieu. Mais cette identité est absurde. La raison ne peut être dite impersonnelle qu'en ce sens que la vérité s'impose à elle souvent malgré tous les efforts de la volonté. Mais cette rencontre admirable de tous les esprits dans certaines vérités absolues n'implique aucune confusion entre eux, aucune identité réelle d'intelligence. Au reste, Cousin et ses disciples ont corrigé eux-mêmes leurs premières affirmations.

Les erreurs sur Dieu et sur la création ont persévéré plus longtemps. D'après Cousin, Dieu créerait nécessairement; et l'exercice de son activité essentielle consisterait dans la création. Du même coup il niait donc la liberté du Créateur et la distinction substantielle de Dieu et du monde. Ainsi l'homme ne diffère de sa pensée que comme une substance diffère de sa modification. C'était retomber dans le même panthéisme impliqué déjà par la théorie de la raison impersonnelle prise au pied de la lettre.

Remarquons encore ses opinions sur la liberté, qu'il paraît faire consister dans la *spontanéité ;* sur les fondements de la morale et du devoir, qu'il tâche d'expliquer en définitive par les principes de la liberté, au lieu de fonder plutôt la liberté sur le devoir. Remarquons aussi une certaine théorie sur la philosophie de l'histoire, d'après laquelle les destinées du genre humain seraient soumises à une sorte

d'évolution fatale ; les guerres elles-mêmes et les catastrophes contribueraient au progrès de l'humanité ; la force serait toujours, en définitive, au service du droit et les vaincus mériteraient leur défaite. Cousin se fit malheureusement l'écho de ces idées allemandes qui, transportées en France au lendemain de nos défaites, étaient on ne peut plus odieuses. Mais il les atténua par la suite. Aussi faut-il beaucoup moins considérer en lui les idées et les doctrines, qui manquent de cohésion, que l'homme d'action, l'orateur et l'écrivain-philosophe. — Avec Jouffroy, l'école éclectique va nous apparaître sous un autre aspect.

637. **Jouffroy** (1796-1842). — Le disciple le plus éminent de Cousin et l'un des plus curieux à étudier est Théodore Jouffroy (1). Il naquit dans le Jura, au village des Pontets, d'une famille de propriétaires aisés. Il fit sa rhétorique au collège de Dijon, où ses talents furent remarqués par un membre de l'Académie, Roger, qui le fit entrer à l'Ecole normale (1814). Jouffroy avait été attiré d'abord vers les lettres et son style était déjà remarqué ; mais les cours de Cousin qu'il suivit le passionnèrent bientôt pour la philosophie.

Vers cette même époque, il perdait la foi. Il a raconté lui-même d'une manière dramatique cette catastrophe morale, qui assombrit toute son existence : « Je n'oublierai jamais, écrit-il dans les *Nouveaux Mélanges* (2), la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre

(1) V. Mgr Baunard, *les Victimes du doute ;* Jules Tissot, *Jouffroy, sa vie, ses écrits* (s. d. vers 1877).

(2) *Organisation des sciences philosophiques.*

étroite et nue où longtemps après l'heure du sommeil j'avais coutume de me promener ; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalle les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas ; je suivais avec anxiété ma pensée qui, de couche en couche, descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles. En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire ; en vain, épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré, l'inflexible courant de ma pensée était plus fort ; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser ; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout. Ce moment fut affreux ; et quand vers le matin je me jetai épuisé sur mon lit, il me sembla sentir ma première vie, si riante et si pleine, s'éteindre, et derrière moi s'en ouvrir une autre sombre et dépeuplée, où désormais j'allais vivre seul, seul avec ma fatale pensée qui venait de m'y exiler et que j'étais tenté de maudire. Les jours qui suivirent cette découverte furent les plus tristes de ma vie. »

Que cette peinture si achevée et si émouvante soit vraie ou fausse au point de vue historique, il est incontestable que la perte de la foi, surtout chez un

adolescent, est la ruine la plus désolante qu'on puisse concevoir. Mais que penser alors de l'enseignement qui la provoque ? Pour Jouffroy, le mal fut irréparable et toute sa vie en fut empoisonnée. Vainement il essaya de reconquérir par la philosophie toutes les vérités essentielles qu'il avait sacrifiées : il fut surpris par la mort avant d'y être parvenu. A l'Ecole normale, il suivit avec avidité les leçons de Cousin, mais non sans quelque désappointement : elles contenaient plus de promesses que de fruit. Jouffroy devint maître à son tour, en 1817, et se plongea plus avant que jamais dans des méditations excessives et sans fin qui éclairèrent moins sa pensée qu'elles n'altérèrent sa santé : « C'étaient donc, dit-il encore dans ses *Nouveaux Mélanges*, des journées, des nuits entières de méditation dans ma chambre ; c'était une concentration d'attention si exclusive et si prolongée sur les faits intérieurs où je cherchais la solution des questions, que je perdais tout sentiment des choses du dehors, et que, quand j'y rentrais pour boire et manger, il me semblait que je sortais du monde des réalités et passais dans celui des illusions et des fantômes. »

L'Ecole normale ayant été fermée en 1822, Jouffroy ouvrit des cours particuliers, qui furent suivis par une élite de jeunes gens. On y vit Sainte-Beuve et Vitet. Il publiait en même temps des articles variés dans le *Globe*, le *Courrier français*, l'*Encyclopédie moderne*. C'est dans le *Globe* du 24 mai 1825 que parut le fameux article : *Comment les dogmes finissent*. Le jeune et présomptueux auteur, en se jetant dans le parti de l'opposition libérale, combattait donc à la fois le trône et l'autel. Il traduisait en même temps les *Esquisses de philosophie morale* de Dugald

Stewart (1826), qu'il faisait précéder d'une préface sur la distinction des faits psychologiques et des faits physiologiques. Il entreprit aussi, en s'aidant de Garnier, l'un de ses élèves, la traduction complète des *Œuvres de Reid.*

En 1828, il fut rendu à l'Ecole normale qu'on venait de rouvrir ; il suppléa, en outre, à la Sorbonne, le professeur d'histoire de la philosophie ancienne. Il y expliqua un dialogue de Platon, *le Premier Alcibiade ;* ce qui lui permit d'exposer ses idées sur les facultés de l'âme. Après la révolution de 1830, le ministre de Broglie le nomma professeur adjoint de l'histoire de la philosophie moderne, dont le titulaire était Royer-Collard. Il professa alors son *Cours de droit naturel*, recueilli par la sténographie (3 vol., 1835-1842). Ce cours contient la philosophie de Jouffroy sous sa dernière forme. Il fut appelé bientôt au Collège de France et entra à l'Académie des sciences morales et politiques. Dès 1831 ses compatriotes l'avaient choisi pour leur représentant à la Chambre des députés, où il joua un rôle assez effacé. En 1840, Cousin l'appela au Conseil de l'Instruction publique et essaya de le préposer à l'enseignement de la philosophie en France. Mais ses forces menaçaient depuis longtemps de le trahir tout à fait et son esprit n'était pas moins abattu, témoin ce discours de 1840 prononcé à la distribution des prix du collège Charlemagne, dont la péroraison est souvent citée. Deux ans de séjour dans le Jura, de 1820 à 1822, et un voyage en Italie en 1835 n'avaient rétabli ses forces que pour un temps et il s'éteignit, au mois de février 1842, au sein de sa famille. A la différence de Gœthe, qui, dans ses derniers moments, réclamait de la

lumière, Jouffroy voulut mourir dans l'obscurité d'une chambre bien close et seul avec ses pensées.

Ses ouvrages. — Les *Mélanges*, publiés par Jouffroy lui-même (1833), contiennent divers morceaux sur la philosophie de l'histoire, l'histoire de la philosophie, la psychologie et la morale. Les *Nouveaux Mélanges* ont été édités par Damiron en 1842. Ils s'ouvrent par une longue dissertation sur l'organisation des sciences philosophiques ; ils contiennent le mémoire sur la distinction de la psychologie et de la physiologie, un chapitre sur les signes, etc. Ces deux ouvrages de Jouffroy sont les mieux achevés. Quant au *Cours d'esthétique* professé de 1822 à 1828, il a été rédigé par un auditeur. Jouffroy s'y est inspiré surtout de Reid et Kant.

638. **Idées de Jouffroy.** — Elles se rapportent surtout aux objets suivants : la religion, la philosophie en général, la logique, la psychologie, la morale, la philosophie de l'histoire.

La religion. — Jouffroy a professé le rationalisme, surtout dans l'article du *Globe : Comment les dogmes finissent.* Cette déclaration de guerre au catholicisme, dont la cause était confondue avec celle de la Restauration, était d'autant plus significative que Jouffroy avait été élevé sur les genoux de l'Eglise. Avec la témérité d'un jeune homme qui se croit affranchi par sa raison individuelle de toute autorité, il supposait que la foi et la science sont incompatibles dans l'esprit du savant, et que la seconde est appelée à rendre toutes les vérités que la première avait fait perdre en se retirant. Tous ses travaux, en effet, furent consacrés à la démonstration, par la philosophie, des vérités indispensables qu'il

avait refusé d'admettre au nom de la foi. Tentative injuste et téméraire, qui ne réussit qu'à demi, car il mourut avant d'avoir tiré ses dernières conclusions. D'ailleurs, la foi chrétienne est autre chose encore qu'une philosophie acceptée sur l'autorité de Dieu et de l'Eglise : c'est surtout un ensemble de vérités supérieures, de dogmes révélés, de faits divins : ils constituent l'ordre surnaturel et s'imposent à notre croyance, avec tous les motifs de crédibilité ; mais ils échappent à toute preuve directe, à toute démonstration proprement dite.

Toutefois, il faut reconnaître que Jouffroy a rendu à l'Eglise des hommages remarquables dans la bouche d'un rationaliste obstiné. La page qu'il a écrite sur le *Catéchisme* est restée célèbre : « Il y a un petit livre qu'on fait apprendre aux enfants, et sur lequel on les interroge à l'église. Lisez ce petit livre, qui est le Catéchisme : vous y trouverez une solution de toutes les questions que j'ai posées, de toutes sans exception... » (*Mélanges*). Ailleurs il reconnaît très bien que les peuples chrétiens sont à la tête de la civilisation, et il augure même que tous les peuples appartiendront un jour au christianisme. Or, n'est-ce pas là une rétractation indirecte de l'article : *Comment les dogmes finissent ?*

La philosophie et son objet. — Sur la philosophie et son objet, il a varié d'opinion et sans arriver non plus à une conclusion tout à fait satisfaisante. D'abord disciple de Cousin, qui concentrait alors son attention sur l'origine des idées, il estima justement que la philosophie réduite à ce point était bien étroite : « Toute la philosophie, dit-il, était dans un trou, où l'on manquait d'air, et où mon âme récemment exilée

du christianisme étouffait. » — Mais d'abord ce problème de l'origine des idées ouvre la solution de tous les autres, et Cousin lui-même ne s'y est point renfermé par la suite. Ensuite Jouffroy, bien qu'il se soit préoccupé de mesurer toute l'étendue de la philosophie, détermine mal ses limites. D'abord il crut découvrir que la philosophie diffère des autres sciences en ce que celles-ci ont un objet précis et mieux connu, tandis que la philosophie garde un domaine général et confus : toutes les sciences se seraient ainsi distinguées de la philosophie en circonscrivant leur objet particulier pour mieux l'éclairer. Mais cette explication, reproduite par les positivistes, ne satisfit Jouffroy que peu de temps. De nouvelles réflexions lui persuadèrent que la philosophie est en définitive la connaissance de l'homme moral et que son point de départ est la psychologie. Mais cette nouvelle définition, à laquelle se sont rangés la plupart des éclectiques, est encore insuffisante. La philosophie est vraiment une science universelle ; elle traite de tout, mais à la lumière des premiers principes. De plus, la psychologie n'est pas son point de départ le plus naturel : ce caractère convient plutôt à la logique.

La logique de Jouffroy nous amène à parler de son *scepticisme* et de sa *méthode*. Il s'était fait le vulgarisateur, en France, de la philosophie écossaise, dont il a subi l'influence d'une manière très marquée. Mais il est un point sur lequel il fut toujours en désaccord avec les Ecossais : jamais il ne leur accorda que nous avons une certitude absolue. D'après lui, la juste part à faire au scepticisme, c'était, comme l'écrit Garnier, un témoin fidèle, « de reconnaître que nous

ne pourrons jamais savoir si nos facultés sont bien disposées pour la connaissance de la vérité ; si d'autres facultés ne nous feraient pas voir les choses autrement ; si enfin la vérité humaine ne diffère pas de la vérité divine ». De pareilles prétentions tombent d'elles-mêmes, et Jouffroy le premier a paru plus d'une fois les oublier ; mais elles obligent de le compter parmi les sceptiques.

Quant à sa *méthode*, c'est, au fond, la méthode psychologique ; mais elle a varié. Il a voulu qu'on observât les faits de conscience rigoureusement et abstraction faite de leur principe intérieur ; il ajournait ainsi la question de la spiritualité de l'âme jusqu'à ce que la science des phénomènes de l'âme fût achevée. Mais il ne s'en tint pas à ces premières décisions. Comme l'a observé M. Ravaisson, « dans un *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, lu à l'Académie des sciences morales et politiques, il dit en propres termes que l'homme a conscience d'autre chose que de simples phénomènes ; qu'il atteint en lui-même le principe qui les produit, et qu'il appelle *moi* ; que l'âme se sent comme cause de chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications, et il ajoute : « Il faut rayer de la psychologie cette pro- » position consacrée : l'âme ne nous est connue que » par ses actes et ses modifications ». — Pourtant cette dernière proposition reste vraie ; mais il faut convenir que l'âme, tout en ne se connaissant que par ses actes, saisit indirectement sa propre substance en tant qu'elle est modifiée par ses actes, qui ne peuvent ni exister ni être connus seuls.

639. *La psychologie.* — Bien que Jouffroy se soit

appliqué surtout à la psychologie, ses vues sur cette matière sont très incomplètes. Ici encore il a varié. Il plaça d'abord le moi hors de la sensibilité, comme Cousin et Biran ; mais, à la différence de ce dernier, il le plaçait dans l'intelligence plutôt que dans la volonté. Cependant, en considérant plus attentivement que les sensations, les douleurs et les plaisirs ne sont rien moins qu'étrangers au moi pensant, il plaça ensuite (1837) la sensibilité dans l'âme. Mais il méconnut toujours l'union intime de toutes les facultés dans un même sujet à la fois pensant, sentant et vivant. Il professa une sorte de vitalisme (1). Les rapports intimes de la sensibilité et de la raison lui ont donc échappé, comme on peut le voir par son opinion singulière sur le sommeil. Il incline, en effet, à croire que l'âme pense toujours, même pendant le sommeil le plus complet.

La classification qu'il donna des facultés de l'âme dans son cours de 1837 n'est pas scientifique. Il détermine, en effet, les 6 facultés suivantes : 1° les penchants primitifs qui comprennent : l'amour du pouvoir ou l'ambition; le désir de la science ou la curiosité ; l'amour de nos semblables ou la sympathie ; 2° la sensibilité ou la capacité de jouir du développement des tendances primitives et de souffrir des obstacles à ce développement ; 3° l'intelligence, comprenant, avec l'observation, la conscience, la perception extérieure, la mémoire, qui font connaître le contingent, la raison qui fait connaître le nécessaire; 4° la faculté expressive ou faculté de manifester sa pensée par des signes et

(1) V. Garnier, *Traité des facultés*.

d'interpréter la pensée d'autrui ainsi exprimée ; 5° la faculté locomotrice ; 6° la volonté.

Critique. — Mais il est évident que Jouffroy mêle, sous la plupart de ces chefs, des facultés sensibles aux facultés intellectuelles. Les penchants primitifs ne sont pas précisément des facultés; mais toute faculté tend essentiellement à l'action et on peut dire qu'un penchant lui répond ou plutôt qu'elle l'implique. Diverses facultés, en associant leurs penchants, peuvent ensuite donner un penchant complexe, tel que celui de la sociabilité ou de l'altruisme, pour employer le langage positiviste, penchant où il entre des éléments sensibles et des éléments intellectuels. La faculté expressive est mixte de la même manière. Elle existe chez les animaux, qui communiquent entre eux par des signes naturels, d'ordre purement sensible. Mais chez l'homme, elle devient rationnelle. Comme telle elle ne se distingue pas de la raison, qui emploie ensuite et s'approprie toutes les ressources des sens, en particulier l'organe de la voix, les gestes et l'expression du visage.

640. *La morale.* — Jouffroy n'a traité que des fondements de la morale, dans son *Cours de droit naturel.* Il pose en termes éloquents le problème de la fin dernière, par lequel s'ouvre l'éthique d'Aristote comme celle de saint Thomas. L'homme s'interroge avec anxiété sur sa destinée personnelle. Le problème s'agrandit à mesure que nos regards s'étendent sur le reste du monde et plongent dans le passé et dans l'histoire. Où va l'humanité? Où va le monde? Où tendent les êtres innombrables qui nous ont précédés sur le globe, sans parler des mondes semés sur nos têtes? La poésie, les religions et la philosophie es-

saient tour à tour de le dire. Jouffroy demande ce secret à la nature de l'homme et à ses tendances. Il réfute les faux systèmes : fatalisme, panthéisme, etc. Il reconnaît que la fin parfaite de l'homme n'est pas réalisable ici-bas. Le but particulier de cette vie est le développement de la personnalité aux prises avec toutes les difficultés qui lui font obstacle. Quant à la vie future, Jouffroy n'ose rien prononcer. Bref, il bégaie les premiers mots des solutions complètes et chrétiennes qui, sans dissiper le mystère, rassasient pourtant le cœur de l'homme et fixent toutes ses espérances.

Sa *philosophie de l'histoire* n'est pas plus complète. Selon Jouffroy, la Providence n'interviendrait pas directement dans les affaires humaines ; les idées mèneraient invinciblement le monde ; la volonté humaine n'aurait donc qu'à se soumettre aux idées. Mais ce qu'il y a de faux ou d'équivoque dans ces principes ne saurait être corrigé par des considérations accessoires d'ailleurs très justes. Si l'on dit que les idées mènent le monde, il faut entendre qu'elles dépendent plus ou moins du libre arbitre. Si les nations et les individus suivent fatalement leurs idées, c'est qu'ils en sont d'abord les maîtres dans quelque mesure.

Conclusion. Cousin et Jouffroy. — En somme, la philosophie de Jouffroy fut un retour incomplet vers la philosophie chrétienne, qu'il avait témérairement abandonnée. Pas mieux que Cousin, il ne put tirer du spiritualisme un système complet. Si on le compare à Cousin, dont il fut le disciple immédiat, mais très indépendant, on trouve plus de contrastes que de ressemblances. Cousin est un esprit entreprenant et

enthousiaste ; il ne doute jamais de sa philosophie, bien qu'il en change, et il s'en sert comme d'un marchepied : Jouffroy est réservé ; il s'abstient, il hésite et ne cherche dans la philosophie qu'un remède à ses doutes. Celui-ci est un penseur solitaire : celui-là est un chef d'école ou du moins un puissant initiateur. Cousin tomba un moment dans le panthéisme : Jouffroy ne put jamais se dégager du scepticisme. Celui-ci se fie plutôt au sens commun; celui-là, à la raison impersonnelle. Jouffroy a de l'attrait surtout pour la philosophie des Ecossais; Cousin, pour la philosophie allemande. Mais l'un et l'autre, quoique ayant suivi diverses voies et avec des talents différents, sont convaincus de la même impuissance. — Il nous reste à voir que leurs successeurs ne furent guère plus heureux.

641. **Damiron** (1794-1862) né à Belleville (Rhône) fut l'élève le plus docile de Cousin, l'ami et le condisciple de Jouffroy. Il entra à l'Ecole normale en 1813, passa quelques années en province, revint à Paris, où il enseigna la philosophie dans divers collèges, puis à l'Ecole normale et à la Sorbonne. Sa vie fut paisible, sauf les attaques que lui attira la publication des *Nouveaux Mélanges* de Jouffroy. Il était d'un caractère honnête et bienveillant, qui lui concilia l'estime publique et de nombreuses sympathies. Citons de lui : *Essais sur l'histoire de la philosophie en France* (XVIIe-XIXe s.); *Cours de philosophie*; *Dix ans d'enseignement*.

Morale. — Damiron traita surtout les questions morales, qu'il rattachait exclusivement à la psychologie. Il fut le moraliste et, pour ainsi dire, le prédicateur de l'école éclectique. A ses yeux, tout sys-

tème qui ne se concilie pas avec la foi au beau, à Dieu, à la vie future, est une erreur. Et certes il ne se trompait point en regardant l'affirmation des vérités morales comme un criterium de vérité. Mais encore faut-il employer tous les criteriums légitimes pour que la morale reste debout et porte le phare qui doit éclairer les autres connaissances. Or la morale de Damiron est peu juste et peu solide, malgré de belles apparences. D'abord elle n'est pas une science par elle-même : c'est une science dérivée ou plutôt un art. La science dont elle dépend est la psychologie : elle en tient sa raison d'être et son évidence, ses titres et son autorité. Le bien que la morale poursuit est un bien psychologique ; c'est le bien de l'âme humaine, le développement légitime de notre libre activité et de toutes nos facultés par l'effort soutenu, qui devient vertu, en même temps que le principe des émotions et des sentiments les plus agréables, c'est-à-dire du bonheur. Damiron s'efforce ainsi de concilier la morale de l'*obligation* avec la morale de l'*attrait* : l'obligation naît de la raison, qui nous dit : *il faut;* l'attrait nait de la sensibilité, qui nous dit : *il plaît.* — Mais Damiron se trompe en ramenant ainsi la morale à l'homme, à sa perfection, comme dans le système stoïcien, au lieu de la ramener absoment à Dieu, seul principe suffisant du devoir absolu et de la vertu désintéressée. En affranchissant la morale de la métaphysique et en particulier de la théodicée, pour la renfermer dans la psychologie, on en fait une morale indépendante de l'absolu, et, par là même, relative et finalement égoïste ; elle manque de bases suffisantes et ne peut justifier ses prescriptions.

Psychologie. — La psychologie ne suffit donc pas pour fonder la morale. Encore moins suffit-elle, si elle est erronée. Or, Damiron distingue mal les sens et l'intelligence ; il ne voit, entre l'homme et l'animal que des différences de degré. De même il y aurait continuité entre l'entendement divin et l'entendement humain. Qu'on lise par exemple ce passage du *Cours de philosophie :* « L'esprit dans les animaux ne déroge pas à la loi essentielle aux esprits ; placé au dernier rang du monde intellectuel, il est cependant de ce monde, il en suit le système, il en reproduit dans le peu qu'il fait la marche constante et une. Dans la courte carrière qu'il a à parcourir, il procède de la même manière que l'entendement le plus élevé ; il ne va pas aussi loin, mais il va par les mêmes règles. Et, en général, de Dieu à l'homme, de l'homme à l'animal, il n'y a pas deux natures, deux essences de pensée, il n'y en a qu'une qui partout, et sous toutes les formes, est toujours la pensée ou la faculté de juger. La différence est dans le *degré*... La brute n'est pas libre autant que l'homme, mais elle l'est comme l'homme (!), elle l'est en proportion de tout le reste de ses facultés » (1). — Différence de l'homme et de l'animal, distance infinie de l'homme à Dieu, notion de la liberté : tout est méconnu dans ce passage, échappé à la plume de l'un des plus honnêtes spiritualistes de l'école éclectique. Il est vrai que cette page, digne d'un panthéiste, date de 1837 et que Damiron paraît être revenu sur plus d'une erreur.

Les deux philosophes suivants sont plus remarqua-

(1) Cf. Brin (*Histoire de la philosophie contemporaine*). Il montre une juste sévérité.

bles : Adolphe Garnier se rattache à Jouffroy et aux Ecossais ; Saisset tient plutôt de Victor Cousin.

642. **Garnier** (1801-1864) naquit à Paris, suivit les leçons de Jouffroy au collège Bourbon et obtint le prix d'honneur de philosophie ; peu après, il fit son droit et s'éprit un moment des idées de Saint-Simon. Il entra ensuite dans l'enseignement et devint le suppléant de Jouffroy, auquel il succéda. Citons de lui : *Essai sur la psychologie et la phrénologie comparées* (1839) ; sa thèse sur *Reid* (1840) ; *Traité de morale sociale* (1850), qui lui fut inspiré par les événements de 1848 ; *Traité des facultés de l'âme* (1852, 3 vol.), son ouvrage capital et monument psychologique le plus remarquable de l'école éclectique, réédité par M. Janet. Nous devons insister sur la doctrine qu'il contient.

Traité des facultés de l'âme. — Dans les deux premiers chapitres, l'auteur fait profession de *vitalisme*, comme Jouffroy ; mais il accorde que l'*animisme*, soutenu par M. Bouillier, ne manque pas de probabilité : « Prenez cette règle, dit-il : tout ce qui tombe ou peut tomber sous la prise de la conscience appartient à l'âme ; tout ce qui échappe à la vue de l'âme appartient au principe vital... » Mais il ajoute un peu plus bas : « Que reste-t-il donc de l'argumentation de M. Bouillier ? Il reste... que l'âme peut pourvoir à la vie, bien qu'elle n'en ait pas conscience... Il reste encore que la difficulté de concevoir la nature d'un principe vital séparé du corps et de l'âme, la simplicité que l'on trouve à supprimer ce principe et à en attribuer la vertu à l'âme elle-même, nous portent fortement vers l'animisme, mais sans nous faire dépasser les limites d'une hypothèse. » Enfin il con-

clut : « Il faut donc se borner à dire premièrement que l'âme peut être la cause de la vie, quoiqu'elle n'en ait pas conscience, parce qu'elle n'a pas le sens intime de toutes ses actions et particulièrement de celles qui sont continues ; secondement que par cette supposition on aura l'avantage de diminuer le nombre des causes, mais ce sera toujours une supposition. » — Il est intéressant de voir l'école éclectique revenir ainsi peu à peu à la théorie de l'union substantielle de l'âme et du corps.

Garnier s'applique ensuite à déterminer les facultés de l'âme et les distribue ainsi : 1° *faculté motrice ;* 2° *inclination ;* 3° *volonté ;* 4° *intelligence* ou facultés intellectuelles. Il regarde la faculté motrice et la volonté comme des facultés simples ; mais il subdivise les autres à l'infini.

L'inclination comprend toutes les tendances de la sensibilité : c'est « une disposition de l'âme à rechercher certains objets, à jouir de leur présence et à souffrir de leur absence ». Avec Jouffroy, il remarque que toutes les inclinations sont primitivement désintéressées : elles tendent simplement vers leur objet, sans préoccupation de plaisir ou de peine : ainsi fait la plante, qui cherche les rayons du soleil qui lui sont favorables. De l'inclination, satisfaite ou froissée, naissent le plaisir et la peine : d'où l'amour et la haine et toutes les passions qui en naissent. Garnier détermine quatre classes d'inclinations : celles qui nous portent à des objets qui nous sont *personnels ;* celles qui se rapportent à des objets *impersonnels ;* celles qui nous portent vers nos semblables ou inclinations *sympathiques ;* celles qui offrent un caractère *mixte.* Il décrit ensuite chacune de ces classes,

dont la première ne renferme pas moins de 14 inclinations distinctes : le besoin de l'aliment ; le goût du bien-être corporel ; le goût de l'activité physique... ; l'amour de la possession ; l'instinct de la construction... ; l'instinct de ruse ; la confiance en soi-même ; l'émulation ; l'amour du pouvoir ; l'amour de la louange. Ajoutons que l'auteur s'inspire des comparaisons si intéressantes que suggère l'étude du règne animal, où il est si facile et si curieux de retrouver les traces tantôt abrégées et tantôt agrandies de toutes nos inclinations sensibles.

C'est en recourant aux mêmes comparaisons de l'homme avec le règne animal qu'il étudie les inclinations sympathiques (3e classe), qui se rapportent aux êtres animés : l'instinct de société et ses modes : besoin d'épanchement, goût d'imitation, docilité. sympathie ; attachement particulier ; amour ; affection de la famille. Aux inclinations impersonnelles (2e classe) il rapporte : l'amour du bien moral, l'amour du vrai et du merveilleux, l'amour du beau sensible, l'instinct de la pudeur, le sentiment du ridicule. Enfin aux inclinations mixtes (4e classe) il rapporte : l'amitié, l'amour du pays, l'amour de Dieu.

Remarquons aussi quelques vues de Garnier sur l'intelligence. Il distingue trois groupes de faits intellectuels : la *perception*, la *conception*, la *croyance*. La perception est la connaissance immédiate, infaillible, d'objets réels : ainsi nous percevons notre corps et notre âme. La conception est la connaissance de simples idées : ainsi nous concevons un cercle parfait, une vertu parfaite. La croyance tient des deux précédentes, car son objet peut exister ou n'exister pas.

Or, il rattache à la perception les opérations des sens, celles de la conscience et même la connaissance ou intuition, selon lui, de l'espace, du temps et de la cause première. Par là il espère en finir avec le scepticisme. A la conception il rattache les idées fondamentales des mathématiques, de l'esthétique et de la morale, par conséquent l'idée du bien moral, celle de la vertu parfaite. A la croyance enfin, l'induction et l'interprétation des signes, et la connaissance de la perfection divine, d'où se déduisent tous les attributs divins.

Voici, par exemple, ce qu'il dit de cette croyance et de la connaissance de Dieu : « Nous admettons sa perfection (la perfection de Dieu) d'instinct et non par raisonnement » (liv. VIII, ch. III), et, dans la *Récapitulation*, qui termine le troisième volume : « Conduite sur le seuil de la divinité par la perception d'une substance active éternelle, par l'induction qui la mène du spectacle de sa propre intelligence à la supposition d'une cause intelligente de ce monde et par la conception du mérite qui lui fait espérer un rémunérateur, elle (l'âme) entre enfin dans le sanctuaire, portée sur les ailes d'une foi spontanée, qui croit à la perfection de la cause suprême, sans avoir besoin de trouver en ce monde des preuves de cette perfection ». On voit que Garnier a touché aux questions les plus graves. Il nous reste à le critiquer.

643. *Critique*. — La division des facultés qu'il propose est inacceptable, de même que celle qui est reproduite généralement dans tous les manuels de l'école éclectique. D'abord les inclinations ne sont pas, à proprement parler, des facultés distinctes ; mais toute faculté est accompagnée d'une inclination

essentielle, qui n'est que sa tendance à l'action. Il est vrai qu'on réserve souvent le nom d'inclination aux penchants de la sensibilité. Mais alors de quel droit traite-t-on de l'amour du pouvoir et de l'amour de la louange, de la sociabilité et de l'affection de la famille, de l'amour du vrai et du beau, de l'amitié, du patriotisme, de l'amour de Dieu ou du sentiment religieux, en traitant de la sensibilité ? Ces confusions sont indignes d'un spiritualisme éclairé. En réalité, les inclinations renferment des éléments divers où prédomine tantôt l'intelligence et tantôt la sensibilité ; tantôt des sentiments aveugles, qui se retrouvent plus ou moins chez l'animal, et tantôt la moralité.

En second lieu, Garnier comprend sous le nom d'intelligence les facultés les plus disparates, c'est-à-dire toutes les facultés de connaissance : soit les sens extérieurs (vue, ouïe, etc.) ; soit les sens internes (mémoire sensible, imagination, etc.) ; soit enfin l'intelligence proprement dite ou la raison, l'esprit. De là de nouvelles et graves confusions.

Ensuite Garnier ne veut comprendre sous le nom de volonté que l'appétit libre. Mais la liberté ne peut créer par elle-même une différence entre les facultés. La même faculté peut chercher son objet tantôt fatalement et tantôt librement. Disons donc, avec le bon sens, que la volonté est l'*appétit intellectuel*, celui qui répond à l'intelligence proprement dite ; il s'oppose à l'appétit sensible, qui répond aux facultés sensibles de connaissance, c'est-à-dire aux sens proprement dits.

Nous critiquerons encore la division arbitraire des actes de la connaissance en *perception*, *conception* et *croyance*. Remarquons d'abord que Garnier pense,

avec ceux de son école, que l'esprit débute par des *jugements* et non par des *idées* (v. Reid, Kant). Remarquons aussi que, d'après lui, les idées premières de l'esprit ne sont ni les plus simples ni les plus composées. — Mais l'origine et le développement des connaissances n'est pas tel qu'il le suppose. L'homme n'a la connaissance immédiate que de certaines réalités sensibles, des affections personnelles, de quelques idées générales et des premiers principes qui en résultent. Il n'a donc pas l'intuition d'un espace absolu, d'un temps absolu, encore moins de la cause première. Mais si l'intuition n'a qu'un objet restreint, humble point de départ de nos connaissances et de toutes les sciences, le raisonnement, qui crée celles-ci, est sans limites ; l'évidence immédiate se borne à quelques vérités, mais l'évidence médiate peut s'étendre en quelque façon à tout ce qui est vrai, en particulier l'existence de Dieu et ses perfections. Garnier ne doit donc point parler ici de *foi spontanée*, ni invoquer tels passages de Pascal qui se rapportent plutôt à la foi surnaturelle. Tout chrétien instruit sait fort bien comment Dieu est à la fois un objet de science et un objet de foi. Mais Garnier a peu connu lui aussi les vrais rapports de la foi et de la raison. Toutes les insuffisances et les erreurs de l'école éclectique viennent de là.

644. **Saisset** (1814-1863) naquit à Montpellier et entra en 1833 à l'Ecole normale, où il eut pour maîtres Cousin et Jouffroy, pour condisciples M. Bouillier et Jules Simon. Il enseigna lui-même la philosophie en province, puis à l'Ecole normale, au Collège de France et à la Sorbonne, où il remplaça Damiron (1856) comme professeur d'histoire de la philosophie

Ses deux thèses (1840) indiquaient déjà la direction de ses travaux. La thèse française, qui portait sur *Ænésidime,* était la réfutation du scepticisme. La thèse latine, qui portait sur le *Proslogium* et l'argument de S. Anselme, était une théodicée. Saisset traduisit les œuvres principales de Spinosa, qu'il fit précéder d'une longue introduction, où il réfutait le panthéisme (1843; 1860, 2e éd.). Citons ensuite : *Essai sur la philosophie et la religion au XIXe siècle* (1843) ; *Mélanges d'histoire, de morale et de critique* (1859) ; *Précurseurs et disciples de Descartes* (1862) ; *l'Ame et la vie* (1863) ; *Critique et histoire de la philosophie* (1863). Saisset donna aussi une traduction de la *Cité de Dieu* de S. Augustin, des éditions d'Euler et de Clarke. Il a fourni des articles à la *Revue des Deux-Mondes*, au *Dictionnaire des sciences phil.* (art. : Liberté, Scepticisme, Spinosa). Enfin il donna la morale et la théodicée dans le *Manuel de philosophie* qu'il publia de concert avec Jacques et Jules Simon.

Ses idées. — Emile Saisset partage les préjugés rationalistes de son école. Lui aussi regarde volontiers la religion comme la philosophie du peuple, et la philosophie comme la religion d'une élite. Mais, du moins, il défend cette religion et cette philosophie, ainsi mutilées ou mal entendues, avec force et une grande élévation de pensée. Contre Michelet et les autres voltairiens qui attaquaient l'Eglise avec une passion de sectaires, il montra la nécessité du sentiment religieux et d'un certain culte extérieur. D'autre part, contre les traditionalistes, Bautain, Maret, il soutint les droits de la philosophie, tout en les exagérant.

On approuvera mieux sa polémique contre le scepticisme et le panthéisme : le scepticisme, qui a séduit un Kant, un Jouffroy ; le panthéisme, qui a fait chanceler Cousin et plusieurs de ses successeurs. Ce n'est pas que la théodicée de Saisset soit parfaite : il regarde l'existence de Dieu comme une vérité encore plus intuitive que discursive ; il est incomplet sur la Providence. Mais, en somme, sa doctrine est celle de Platon et de Leibniz. La théodicée lui apparaît comme le chef-d'œuvre de la raison humaine ; elle a été élaborée par les poètes comme par les philosophes depuis les origines ; tous les siècles ont contribué à l'édifier. Mais Saisset oublie de dire que la théodicée n'a pu se construire et se développer ainsi qu'avec l'appui indirect de la révélation et de la théologie sacrée.

En psychologie, il se rapproche de Biran ; il regarde cette science comme fondamentale ; elle est circonscrite par la conscience et prend pour objet le moi. Il penche vers l'animisme ; mais sans se détacher encore du vitalisme. Comme Cousin, il paraît confondre la liberté avec la spontanéité. Il écrit encore, ce qui n'est pas explicable, que la volonté peut prendre pour objet le mal (*Dict. phil. Liberté*). Signalons aussi l'opinion curieuse qui lui faisait admettre l'infinité du monde telle que la soutenait Jean Reynaud vers la même époque.

Parmi les éclectiques dont il nous reste à parler, les uns ont joué un rôle politique ; d'autres sont connus surtout par leurs travaux d'érudition ; le plus grand nombre a exercé l'influence non moins considérable peut-être qui résulte de l'enseignement et des ouvrages qui en sont l'écho. Quelques différences qu'offrent leurs doctrines, elles rappellent toujours

celles de Cousin, à l'une ou à l'autre phase de sa carrière. Enfin nous signalerons en dernier lieu quelques éclectiques à tendance idéaliste : MM. Ravaisson et Lachelier. Mais cette division, on le comprend, n'offre rien de rigoureux.

645. **Hommes politiques : Ch. de Rémusat** (1797-1875). — Bien qu'étranger à l'enseignement, Charles de Rémusat a été l'un des représentants les plus brillants de l'école éclectique. Fils d'un chambellan de l'empire et d'une femme distinguée qui a écrit un *Essai sur l'éducation des femmes* (1824), il étudia d'abord le droit et la politique, puis la philosophie. Il fut le successeur de Jouffroy à l'Académie des sciences morales (1842), et de Royer-Collard à l'Académie française. Député de Toulouse dès 1830, il s'inféoda à Thiers et entra avec lui au ministère dans les derniers jours de la monarchie. Eloigné momentanément de France au coup d'Etat, il resta l'adversaire de l'Empire. Sous la 3e République, il succéda à Jules Favre aux affaires étrangères (1871) et tomba avec Thiers (1873).

La plupart de ses nombreux ouvrages méritent d'être cités : *du Paupérisme et de la charité légale*, lettres aux préfets (1840); *Essais de philosophie* (1842, 2 vol.); *Abélard* (1845, 2 vol.); *de la Philosophie allemande*, rapport à l'Académie des sciences morales et polit. (1845); *Passé et présent*, mélanges (1847, 2 vol.); *S. Anselme de Cantorbéry*, tableau du pouvoir spirituel au XIe siècle (1854 et 1868); *l'Angleterre au XVIIIe siècle*, études et portraits (1856 et 1865); *Bacon... son influence*, etc. (1858); *Politique libérale*, etc. (1860); *Channing, sa vie et ses œuvres* (1861, 2e éd.) ; *Philosophie religieuse ou*

de la Théologie naturelle en France et en Angleterre (1864); *John Wesley et le méthodisme* (1870); *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, origines de la philosophie du sens commun en Angleterre (1874); *Histoire de la philosophie en Angleterre* depuis Bacon jusqu'à Locke (1875, 2 vol.); *Abélard*, drame posthume, publié par son fils avec une préface (1877). Notons aussi un mémoire : *des Facultés inconnues de l'âme humaine*. De Rémusat a collaboré au *Dictionnaire des sciences phil.* (art. Esprit) etc.

Par ses idées, comme par son amitié pour Cousin et Jouffroy, de Rémusat appartient à l'école éclectique. Il y garde une place distincte. Esprit philosophique sans être didactique et n'ayant jamais pratiqué l'enseignement, il se plaît dans la philosophie, mais sans s'y renfermer. Il discute les opinions d'autrui, s'attache à la critique et à l'histoire, sans professer d'ordinaire une doctrine bien arrêtée; ce qui l'a fait accuser de scepticisme. Ce fut la politique, dit-il, qui l'amena à la philosophie; et il a plus varié dans la première que dans la seconde. Son libéralisme est modéré, il exclut la révolution. Longtemps il préféra la monarchie constitutionnelle : le gouvernement anglais paraissait être son idéal. Mais il se rallia ensuite à la république. En histoire, il répudie le fatalisme et croit que les nations méritent leur fortune.

Malgré sa réserve dogmatique, il aime la métaphysique, sans laquelle, pense-t-il justement, il n'y a que scepticisme. Aussi Jouffroy et les Ecossais lui paraissent trop timides sur le fond des choses. Il pense qu'on peut atteindre la substance de l'esprit et du moi. Il établit par la conscience, qui ne peut avoir d'organe, dit-il, la spiritualité et la liberté de l'âme; mais

il se borne à regarder l'animisme comme plausible. En cosmologie, il est dynamiste. Sa théodicée est incomplète et équivoque : il conclut cependant qu' « il existe une unité connaissante, dont la connaissance est universelle et absolue ». Dans le même article de l'*Esprit*, il dit très bien que « le moi est une protestation éternelle contre le spinosisme », et que « le plus indestructible des faits, la pensée, trouve dans son identité même la négation de l'identité universelle. » Au sujet du drame d'*Abélard*, M. Janet observe qu'il contient une peinture vivante d'une âme de philosophe, comme aussi de la vie scolastique au moyen âge (1). Abélard y personnifie la liberté d'esprit et la vanité de l'homme de lettres. Mais de Rémusat n'a pas bien vu le côté religieux du moyen âge; et rien n'autorise à croire qu'Abélart ait nié la divinité de J.-C.

646. **Jules Simon** (1814-1896), de son vrai nom Jules-François Suisse, naquit à Lorient, débuta comme maître suppléant au collège de Rouen, entra à l'Ecole normale en 1833, fut reçu agrégé de philosophie en 1836, professa à Caen et à Versailles, fut rappelé à Paris par Cousin, pour enseigner l'histoire de la philosophie à l'Ecole normale et suppléa Cousin lui-même à la Sorbonne, dès 1839. Ses opinions l'obligèrent à quitter l'enseignement à l'avènement de l'Empire. Il entra à l'Académie des sciences morales en 1863; à l'Académie française, en 1875.

Député des Côtes-du-Nord en 1848, il s'attacha au parti républicain modéré. Il défendit les prétentions de l'Etat en matière d'enseignement contre Monta-

(1) *Philosophes contemporains*.

lembert. Sous l'Empire, il ne cessa de combattre par la parole et par la plume ; il fit en Belgique (1855 et après), à Gand, à Liège, à Anvers, des conférences qui excitèrent un vif enthousiasme. En 1863, il rentrait à la Chambre comme député de la Seine et devenait l'un des orateurs les plus remarquables de l'opposition. A cette époque se rapporterait son affiliation à l'Internationale ; mais il l'a démentie. Comme orateur politique il soutint le libre échange, l'abolition de la peine de mort, etc.; il s'opposa à la déclaration de guerre en 1870. Après le 4 septembre, il devint membre du Gouvernement de la Défense nationale et ministre de l'instruction publique, du culte et des beaux-arts. Quelques jours après la capitulation de Paris il fut envoyé à Bordeaux, avec pleins pouvoirs, et obligea par sa fermeté Gambetta à la soumission. Elu député de la Marne à l'Assemblée nationale, il fut maintenu par Thiers comme ministre de l'instruction publique et s'occupa de diverses réformes dans l'Université. Il démissionna le 18 mai 1873. Chargé le 13 déc. 1876 de former un cabinet pour remplacer celui de Dufaure, il prit la présidence du conseil et le ministère de l'intérieur; il se retira le 16 mai 1877. A l'avènement de Grévy à la présidence, il joua de nouveau un rôle important. Après avoir lutté contre le clergé pendant les premières années de la république, il s'opposa vivement aux mesures d'exclusion proposées par Ferry contre les congrégations religieuses et combattit le fameux article 7. A partir de ce moment il perdit beaucoup de sa popularité dans son parti. En retour les catholiques lui ont accordé une estime grandissante. Avant de mourir il s'est réconcilié avec l'Eglise.

Ses ouvrages nombreux et variés reflètent toute la

vie du philosophe et de l'homme politique : *de Deo Aristotelis* et *du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, thèses (1839) ; *Etude sur la théodicée de Platon et d'Aristote* (1840) ; *Histoire de l'école d'Alexandrie* (1844-45, 2 vol., 2[e] éd., 1861) ; *Manuel de philosophie*, en collaboration avec Jacques et Saisset (1847) ; *le Devoir* (1854 ; 12[e] éd. 1878) ; *la Religion naturelle* (1856 ; 7[e] éd. 1875) ; *la Liberté de conscience* (1859 ; 5[e] éd. 1872), résumé des conférences de Belgique ; *la Liberté* (1859, 2 vol. ; 3[e] éd. 1867), ouvrage de philosophie appliquée à la politique et à l'économie politique, réimprimé en deux parties sous les deux titres suivants : *la Liberté de penser* (4[e] éd. 1871) et *la Liberté civile* (4[e] éd. 1872) ; *l'Ouvrière* (8[e] éd. 1876) ; *l'Ecole* (1864, 8[e] éd. 1874), manifeste en faveur de l'instruction primaire gratuite et obligatoire ; *le Travail* (1866) ; *l'Ouvrier de huit ans* (1867) ; *la Politique radicale* (1868) ; *la Peine de mort*, récit (1869) ; *le Libre échange* (1870) ; *l'Instruction gratuite et obligatoire* (1873) ; *la Réforme de l'enseignement secondaire* (1874) ; *Souvenirs du 4 septembre* (1874-8, plusieurs vol.) ; *le Livre du petit citoyen* (1880), manuel d'éducation civique ; *une Académie sous le Directoire* (1885), sorte d'histoire de l'Académie des sciences morales et politiques ; *nos Hommes d'Etat* (1887), ouvrage qui réunit des articles publiés dans le *Matin* ; *Victor Cousin* (1887) ; *Mémoires des autres*, ouvrage de romancier où se trouvent de petites perfidies contre les hommes et les choses de la religion ; *Dieu, Patrie, Liberté* (1883 ; 11[e] éd. 1893) ; *Quatre portraits : Lamartine, le card. Lavigerie, Renan, l'emp. Guillaume II* (1896). Jules Simon a édité en outre les *Œuvres de*

Descartes, les *Œuvres philosophiques de Bossuet* (1842), les *Œuvres de Malebranche* (1842-47, 2 vol.), les *Œuvres philosophiques d'Antoine Arnauld* (1843). Il a collaboré à la *Liberté de penser* (1847), au *Dictionnaire des sciences phil.* (art. : école d'Alexandrie, Bossuet, Epictète, Julien l'Apostat, Marc-Aurèle, Plotin, Proclus, etc.).

647. *Ses idées* méritent d'être étudiées tant à cause de leur auteur que parce qu'elles ont été celles d'un grand nombre de ses contemporains. Jules Simon fit partie de cette jeunesse d'élite qui reçut une instruction toute païenne, pour ainsi dire, et fut mal éclairée sur ses doutes religieux : « Ma génération, dit-il, vingt ans plus tard (que Jouffroy) était encore poursuivie par les mêmes pensées. Quoi ! Dieu a voulu créer? L'infini a voulu le fini? Il y a eu Dieu avant la création et Dieu après ; un Dieu différent de lui-même? Le Dieu parfait a voulu la créature imparfaite? Il l'a voulue criminelle? Le problème de la chute, celui de la rédemption, et ce que j'appellerais le problème des sacrements troublaient notre sommeil. Nous trouvions peu d'aide au dehors. On continuait à réfuter le sensualisme de Locke au collège, à l'Ecole normale. Le clergé, dans les exhortations qu'il faisait exprès pour nous, ne nous donnait guère que de la rhétorique. Les plus forts répétaient Chateaubriand. Comme Jouffroy, nous demandions la solution de nos doutes aux philosophes, à Jouffroy lui-même, et surtout à Cousin, qui était notre oracle. » (*Victor Cousin*, p. 55.) — Une philosophie juste et profonde manquait donc à ces esprits indépendants et audacieux. d'autant moins capables de se contenir qu'ils étaient enivrés par leurs succès académiques.

Au reste, la philosophie de Jules Simon est chrétienne sur bien des points, tout en restant rationaliste quant à l'esprit. Ni la sophistique avec ses doutes, ni le panthéisme, avec ses absurdités, n'attirent sa raison éprise de clarté. Il réfute le panthéisme par les arguments communs, qui n'en sont pas moins démonstratifs. Il préfère affirmer la création, si mystérieuse qu'elle soit, plutôt que d'admettre la confusion contradictoire de Dieu et de la créature : « Que vient-on nous parler, dit-il, de doctrine insignifiante ? Il n'y en a pas de plus pleine de sens. Certes, quand j'affirme la création, je sais bien ce que j'affirme et ce que je nie (*Religion naturelle*, p. 98). » Et un peu plus loin : « Voilà donc un système, dit-il, qui, parce que nous ne comprenons pas la création nous propose de croire que tout émane de Dieu comme l'eau sort du vase, ou le rayon du foyer lumineux ; qui, de peur de souiller la pureté divine en supposant que Dieu a créé un monde imparfait, identifie Dieu et le monde, et fait de l'imperfection même une partie de la perfection ; qui d'abord nous refuse le droit de supposer que Dieu a pu songer au monde, le désirer, le vouloir, sans perdre son immutabilité, et qui, pour conclusion, place le monde éternellement mobile dans la pensée même et dans la substance de Dieu ; qui se défend d'admettre que Dieu ait créé des êtres malheureux ou méchants, et considère tous les vices et tous les malheurs comme les phénomènes de la substance divine ; système, à entendre ses partisans, seul capable de sauver la grandeur de Dieu, la dignité de l'homme et les droits de la raison, et qui aboutit à confondre Dieu avec une obscure et inintelligible substance universelle, à priver l'homme de son avenir, de sa liberté, de

sa personnalité ; à forcer la raison d'admettre des doctrines contradictoires ; tout cela pour n'avoir pas accepté au début de la science la supériorité de Dieu sur nous. Car voilà toute l'origine de tant de contradictions et de tant de chutes ! »

Avec la même force il démontre l'immortalité de l'âme, en s'appuyant sur la justice de Dieu : « Nous serions réduits à accuser la Providence, dit-il, si cette tragédie (la vie présente) était une consommation... Voilà le fruit délicieux que porte la souffrance, et c'est d'elle qu'on peut dire qu'elle est pleine d'immortalité. Bénissons Dieu d'avoir permis que la loi du devoir soit si évidente, et souvent si austère, et que chaque journée nous apporte l'occasion ou le spectacle d'un martyre. Ce renversement du vrai et du juste signifie que la vie n'est qu'un commencement, une épreuve, une heure avant l'éternité. Qu'importent les autres démonstrations ? Ceci est tout. Non seulement je me console de l'injustice que je vois, mais je trouve une douceur dans l'injustice que je souffre. Je suis juste, et je suis persécuté : Dieu m'attend. »

Jules Simon s'accorde également avec nous quand il assigne pour fin dernière à l'homme la connaissance et l'amour de Dieu, et non pas cette série indéfinie d'existences qui plaît à certains esprits : « Il faut de toute nécessité, dit-il qu'une fois affranchi du corps, je ne vive plus que pour aimer Dieu, pour le connaître sans voile, et pour m'unir sans réserve à sa volonté ; mon esprit ne demande rien au delà de cette certitude. Il se repose mieux dans cette pensée que dans l'espérance de ces perfectionnements successifs qui reculent indéfiniment la possession du seul

bien auquel il aspire, ou dans la contemplation de tous ces plaisirs terrestres que les religions païennes accumulent dans leur paradis. Qui sait si ce prétendu besoin de rendre l'idée du ciel plus précise n'est pas le besoin de la rendre plus matérielle ? Pour qui connaît la nature et les besoins de l'intelligence et de l'amour, il n'y a rien de plus précis que cette grande et douce parole : « Voir Dieu face à face, et l'aimer de « tout son cœur pendant toute l'éternité. » — Seulement c'est s'abuser étrangement que d'attribuer aux forces de la raison la vision de Dieu et les dons qui en sont la suite.

Jules Simon défend encore la liberté contre les déterministes ; bien qu'il paraisse parfois la confondre avec la spontanéité, il l'établit sur ses véritables bases : la conscience morale et le sens intime, auxquels il mêle des preuves imparfaites. Nous ne lui accorderons pas cependant que le sentiment de notre liberté soit la seule origine de l'idée de liberté. L'idée de cause n'a pas non plus pour unique origine le sentiment de notre propre activité. Sur la question de l'espace et du temps il corrige aussi plusieurs de ses prédécesseurs : « Il n'y a, dit-il, ni temps ni espace infinis ; le temps et l'espace commencent avec le monde ; ils sont la condition et la nécessité du monde ; mais Dieu, qui est infini, n'est ni dans le temps ni dans l'espace... » Sa théodicée l'emporte de beaucoup sur celle de la plupart des rationalistes. L'existence d'un Dieu éternel, parfait, personnel, créateur, soumettant à sa Providence le monde entier et l'homme en particulier, sont pour lui autant de dogmes de la raison ; ils sont en parfaite harmonie avec les besoins les plus nobles de la nature humaine.

648. **Morale et religion rationalistes.** — Mais, sur cette théodicée, qui ne laisse aucune place au miracle et à la révélation, il n'établit qu'une morale et une religion naturelles, nobles encore, mais incapables de s'imposer aux hommes et de leur suffire. Cette morale est fondée sur le dictamen de la conscience, écho de la voix de Dieu. En la pratiquant on observe la religion naturelle, qui consiste d'abord dans l'adoration intérieure de la divinité, dans le respect de son nom, dans un commerce intime de la créature spirituelle avec son Auteur. Jules Simon paraît s'inspirer ici des Alexandrins ; il puise aussi dans ses souvenirs chrétiens. Mais, malgré de belles pages sur la prière, il ne la connaît guère que par le dehors ou n'en parle qu'en philosophe ; il en explique mal et en nie l'efficacité. Il est non moins insuffisant sur la question du culte extérieur et du culte social, dont il n'a pas vu l'importance et la nécessité.

Critique. — Aussi la religion naturelle où il veut se renfermer, n'est-elle, malgré de beaux éléments, qu'une conception inconséquente, incomplète et sans efficacité. De quel droit, d'abord, rejette-t-il toute religion surnaturelle ? Puisqu'il admet un Dieu personnel et infiniment bon, pourquoi lui refuser d'entrer avec l'homme dans des rapports plus parfaits ? Par nature l'homme n'est que la créature et le *serviteur* de Dieu : pourquoi Dieu n'en ferait-il point par la grâce son *fils* adoptif, appelé à la vision intuitive et à l'union avec la divinité que cette vision comporte ? Pourquoi refuser dès lors de croire à l'Incarnation et aux autres mystères révélés par tant de miracles et par toute l'histoire de l'Eglise ? Des philosophes plus logiques et non moins incrédules, les Stuart Mill et les Littré,

ont compris que s'ils admettaient un Dieu personnel, ils ne devraient plus reculer devant la révélation et la religion positive qui en est la suite, mais devraient embrasser le christianisme intégral. On sait que Littré persévéra dans son doute sur l'existence d'un Dieu personnel jusqu'à ses dernières années, et que le moment de sa foi au Dieu de la raison fut aussi le moment de sa foi au Dieu de la révélation. Le déisme conséquent mène au christianisme.

La religion de Jules Simon est ensuite incomplète dans sa propre sphère. Car elle ne comporte pas un culte extérieur et social. Il est vrai que les essais d'un culte purement rationnel et social ont misérablement échoué et échoueront toujours. Mais ces échecs prouvent précisément l'impossibilité pour la religion naturelle de se constituer socialement et de se soutenir sans une religion positive. Comment dès lors pourrait-elle isolément exercer quelque influence, avoir la moindre efficacité? Une religion qui prétend se borner à l'adoration philosophique de Dieu n'est pas moins impuissante, quoique moins ridicule, que celle des théophilanthropes de la Révolution. D'ailleurs, quoi qu'on fasse, elle dépendra toujours et uniquement du système philosophique dont elle est la conclusion. Or on sait ce que valent les systèmes pour moraliser le peuple.

Libéralisme. — Au point de vue politique, Jules Simon a persévéré dans les idées libérales de sa jeunesse. Il n'admet pas que l'Etat puisse être athée; mais il n'admet pas davantage qu'il puisse faire alliance avec une religion déterminée. Il tient pour la liberté d'enseignement; mais, par une singulière inconséquence, il n'accorde pas aux universités libres

la collation des grades et autres droits essentiels. Il condamne les écoles neutres et réprouve également les entraves apportées au recrutement du clergé et des congrégations par la loi militaire. Bref il est de ces libéraux de bonne foi et si rares qui, s'ils ne reconnaissent pas tous les droits de la vérité, du moins ne la tyrannisent pas quand elle n'a plus la force à son service. Mais la tolérance qu'il a professée n'a jamais été pratiquée par les partis qu'il a servis. Les événements lui ont infligé de cruels démentis. Quelles illusions, par exemple, dans ces paroles qu'il écrivait avant la guerre franco-allemande : « Déjà les haines nationales ne sont plus qu'un préjugé vieilli, il n'y a plus de castes, l'intolérance ressemble désormais à la folie : l'esprit de paix remplace partout les héroïques fureurs de la guerre !... (*Religion naturelle*. Préface).

649. **Education.** — Quelques-unes de ses vues sur l'éducation méritent d'être remarquées. Il l'entend de la manière la plus large, comme la culture de toutes les facultés de l'enfant et du jeune homme en vue de son avenir ; l'esprit de l'élève doit se former et se fortifier plutôt que de se charger de connaissances spéciales prématurées. Il soutient la cause de l'enseignement primaire gratuit et obligatoire. Il apprécie comme elles le méritent les études littéraires, celles du grec et du latin ; mais il demande une place plus large pour les langues vivantes et leur sacrifie les thèmes grecs et les vers latins. On sait qu'il accomplit ces réformes pendant son ministère. Une de ses opinions les plus curieuses et qui, bien comprise, est fort soutenable, c'est que la philosophie proprement dite doit être réservée à l'enseignement supérieur :

« L'enseignement proprement dit de la philosophie, dit-il, ne peut être donné que dans une faculté à des esprits mûrs et à des auditeurs libres. Du moment qu'on parle à des auditeurs de seize ans, qui ne choisissent pas leur maître et qui sont obligés de l'écouter, la première chose que je demande à un professeur de philosophie, c'est de ne pas être un philosophe. On ne lui dit pas : Venez ici et enseignez ce que vous voudrez ; mais : Venez ici et enseignez cette doctrine orthodoxe. Son rôle, dans sa chaire, est celui d'un prédicateur et d'un apôtre, rôle assez beau d'ailleurs, et dont peut se contenter un agrégé de vingt-quatre ans. » Puis il ajoute un peu plus loin : « Mon opinion, mûrie par le temps, est que la situation des maîtres de l'enseignement secondaire serait plus digne et plus forte, s'ils étaient seulement chargés de lire à leurs élèves, en les commentant, le *Discours de la méthode* et la *Logique de Port-Royal*. On laisserait à l'enseignement des Facultés tout ce qui est système ancien ou moderne, et on ne garderait pour l'enseignement secondaire, avec la logique, que Dieu et l'âme » (1). Nous ne saurions entendre ainsi l'enseignement élémentaire de la philosophie qui est dû à la jeunesse. Mais, au reste, Jules Simon regarde avec raison la philosophie comme le complément de l'éducation, la synthèse à laquelle tous les maîtres doivent initier de bonne heure leurs élèves. Seulement il faut ajouter que cette philosophie latente dans l'enseignement de toutes les classes, qui s'harmonise si bien avec l'instruction religieuse, doit être la philosophie chré-

(1) Notice sur Caro (*Séances et Travaux de l'Acad. des sciences morales* 1891 janv.)

tienne, en y comprenant la morale évangélique, dont elle ne se sépare jamais.

Economie politique. — Enfin, en Jules Simon, on peut considérer l'économiste. La question sociale, qui l'a vivement préoccupé, lui a inspiré plusieurs ouvrages. Il l'a vue surtout dans le triste sort fait à l'enfant et à l'ouvrière : le premier, enlevé prématurément à l'école et condamné à l'usine; la seconde, arrachée au foyer et vouée, pour conserver ses mœurs, aux travaux les plus ingrats, qui ne l'empêchent pas toujours de mourir de faim. Il a compris que l'un des moyens les plus efficaces de guérir les maux actuels, c'est de restaurer la famille. Mais il n'a pas su remonter aussi bien aux causes premières, au libéralisme économique qui a créé l'état social présent. Jules Simon aurait dû accuser la Révolution française, qui lui est trop chère. C'est elle qui, sous prétexte d'affranchir le travail et la propriété privée, a détruit les corporations, confisqué les biens des classes pauvres, avec les biens d'Eglise, supprimé les propriétés collectives, créé une législation impitoyable aux humbles et sacrifié ainsi l'idée chrétienne de solidarité à l'idée égoïste d'une liberté sans frein.

650. **Erudits : Barthélemy Saint-Hilaire** (1805-1895). — Bien qu'il ait joué un rôle politique, Barthélemy Saint-Hilaire s'est illustré surtout par son érudition, en particulier sa traduction des *Œuvres* d'Aristote. Né à Paris, il fut, pendant la Restauration, attaché au ministère des affaires étrangères et, plus tard, à celui des finances; ce qui ne l'empêchait point de prendre part aux luttes politiques et d'écrire dans les journaux d'opposition, comme *le Globe*. Dès 1832, il conçut le projet de publier une traduction d'Aris-

tote qui servît de pendant à celle de Platon publiée par Cousin. Ce travail lui mérita la chaire de philosophie grecque et latine au Collège de France (1838). En 1839, il remplaçait Broussais à l'Académie des sciences morales. En 1840, il fut, pendant quatre mois, chef de cabinet auprès de Cousin, alors ministre de l'instruction publique. Il reprenait vers ce temps l'étude du sanscrit, afin de remonter aux sources de la philosophie. En 1848, il fut, à l'Assemblée constituante, un des chefs du tiers parti républicain. Il vota l'interdiction des clubs, le maintien du cautionnement des journaux et approuva la direction donnée à l'expédition de Rome. Mais, à l'Assemblée législative, il défendit vivement l'Université et son monopole. Au coup d'Etat, il quitta sa chaire et la direction du Collège de France. Sous l'Empire, il fut attaché jusqu'en 1858 à la commission chargée d'étudier le percement de l'isthme de Suez et fit avec de Lesseps, en 1855, le voyage d'Egypte. En 1869, il fut élu député de Seine-et-Oise. A l'Assemblée nationale, il siégea à gauche et remplit auprès de Thiers les fonctions de chef de cabinet. Il tomba avec lui le 24 mai 1873, fut élu sénateur en 1875 et prit place dans la minorité républicaine. En 1880, il fut ministre des affaires étrangères sous la présidence de J. Ferry. Dévoué à Cousin, il fut son exécuteur testamentaire et chargé spécialement de la conservation de sa riche bibliothèque, léguée à la Sorbonne. Il en fut nommé bibliothécaire à vie. En 1877, il montra le même dévouement à la mémoire de Thiers.

Ses ouvrages. — B. Saint-Hilaire a publié les œuvres d'Aristote, en les accompagnant d'introductions et de notes perpétuelles, dans l'ordre suivant :

Politique d'Aristote (1837, 2 vol.; 2e éd. 1848); *Logique* (1839-44, 4 vol.); *Psychologie, Traité de l'âme* (1846); *Opuscules* (1847); *Morale* (1857, 3 vol.); *Poétique* (1858); *Physique* (1862, 2 vol.); *Météorologie, avec le petit traité apocryphe du Monde* (1863); *Traité du ciel* (1865); *Traité de la production et de la destruction des choses*, suivi de divers autres traités (1866); *Rhétorique* (1870, 2 vol.); *Métaphysique* (1879, 3 vol.), avec une longue introduction qui a été publiée à part; *Histoire des animaux* (1883, 3 vol.); *Traité des parties des animaux et de la marche des animaux* (1885, 2 vol.); *Problèmes d'Aristote* (1891, 2 vol.)

Il a publié, en outre : un mémoire sur *la Logique d'Aristote*, couronné par l'Institut (1838, 2 vol.); *De l'école d'Alexandrie*, rapport à l'Institut, précédé d'un *Essai sur la méthode des Alexandrins et le mysticisme* et suivi d'une *Traduction de morceaux choisis de Plotin* (1845); *de la vraie Démocratie* (1849); *Loi sur l'instruction publique avec commentaire*, etc. (1850); *Rapport sur le concours ouvert pour la comparaison de la philosophie morale et politique de Platon et d'Aristote avec les doctrines des plus grands philosophes modernes* (1854); *des Védas* (1854); *du Bouddhisme* (1855); *Lettres sur l'Egypte* (1856); *le Bouddha et sa religion*, etc. (1859, 3e éd. 1866); *Mahomet et le Coran* (1865), avec une Introduction sur les devoirs mutuels de la philosophie et de la religion; *Philosophie des deux Ampère* (1866); une traduction en vers de l'*Iliade* (1869, 2 vol.); *A la démocratie française* (1874); *le Christianisme et le bouddhisme, Trois lettres adressées à l'abbé Deschamps* (1880); *Pen-*

sées de Marc-Aurèle (1886), traduction nouvelle, ouvrage longuement annoté; l'*Inde anglaise, son état actuel, son avenir* (1887); *la Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion* (1889); *Eugène Burnouf, ses travaux et sa correspondance* (1892); *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance* (1895, 3 vol.); *Etude sur Bacon*, suivie du rapport à l'Acad. sur le concours ouvert pour le prix Bordin; une Etude sur l'idée de la philosophie (1895, Séances et Travaux de l'Acad. II), où il se rapproche du spiritualisme chrétien. Il a collaboré, en outre, au *Dictionn. des sciences phil.* (art. : Aristote, philosophie des Indiens, Coïmbre, Logique, Syllogisme, etc.) et autres publications.

Les idées philosophiques de B. Saint-Hilaire se sont ressenties nécessairement de son long commerce avec le Maître du Lycée. On ne traduit pas impunément les Œuvres d'Aristote; on n'entre pas dans l'esprit de ce philosophe sans devenir plus ou moins son disciple. Il est donc aristotélicien et il ne tient pas à lui que le péripatétisme ne soit aujourd'hui la philosophie régnante. Les néo-scolastiques ont même trouvé en lui, à cet égard, un véritable allié, nous dirions presque un protecteur (1). Sur bien des points sa doctrine

(1) Voir sa lettre aussi curieuse que remarquable à M. Farges : « ... Je vous félicite de contribuer à restaurer l'étude des graves théories qui ont tant occupé l'antiquité, et très particulièrement l'Ecole Péripatéticienne... Je vous loue vivement aussi de reprendre l'étude de saint Thomas. Le Saint-Père actuel a été admirablement inspiré quand, au début de son règne, il a recommandé, avec toute l'autorité qui lui appartient, la philosophie du Docteur Angélique; c'est un service éminent qu'il a rendu à l'Église et, l'on doit ajouter, à l'esprit humain. Pour ma part j'ai trouvé l'occasion d'exprimer toute mon approbation en m'adressant à Mgr Czaski, le nonce... La *Somme théo-*

s'accorde avec la leur. Il tient lui aussi pour la logique traditionnelle dont Aristote fut le législateur : il ne saurait lui préférer celle de Bacon. Il croit à l'union de la métaphysique et des sciences et pense qu'Aristote a posé les bases de leur accord. Il reconnaît le libre arbitre, ce privilège qui distingue l'homme et le sépare de l'animal par un « hiatus infranchissable », comme dit Cuvier. Il combat le panthéisme et déclare que l'entreprise des philosophes allemands a échoué.

Mais, comme ses qualités dominantes sont celles de l'érudit plutôt que celles du penseur, il sait plus de choses qu'il n'en peut accorder ensemble ; il a plus de savoir que de logique. C'est ainsi que, tout en combattant le panthéisme, il accorde des éloges immérités au stoïcisme, qui y conduit. Il condamne le suicide ; mais il paraît mettre au même rang le chrétien qui attend la mort et le stoïcien qui se l'inflige. Son aristotélisme ne l'empêche pas d'apprécier Descartes avec admiration ; et quant à Bacon, s'il lui refuse l'invention de la vraie logique, il n'en conteste pas pour cela sa gloire ; il croit seulement qu'elle a d'autres titres. Ses appréciations historiques sont souvent erronées : quand il dit par exemple que Spinosa n'a rien de Descartes ; quand il regarde l'entre-

logique est le plus grand monument du moyen âge, qui en a produit tant d'autres ; elle s'inspire de la foi chrétienne, qui est son inébranlable fondement et qu'elle glorifie, et en même temps du platonisme et du péripatétisme, auxquels elle emprunte presque toutes ses formules. L'enseignement dans tous les établissements ecclésiastiques ne peut que gagner à cette opportune résurrection du saint Docteur, qui mérite, à tant de titres, l'honneur insigne de pouvoir être encore, même au XIXe siècle, la lumière et l'instituteur de l'Eglise, comme il l'a été au XIIIe siècle. » (*Annales de phil. chrét.*, 1886 nov.)

prise de Kant non seulement comme avortée, ce qui est vrai, mais encore comme oubliée. Il ne juge pas mieux quand il déclare sans vraisemblance ni probabilité l'influence du christianisme sur Marc-Aurèle.

Cette erreur, comme tant d'autres, tient à son rationalisme invétéré : elle fait partie de ses préjugés contre la religion chrétienne. Ils se font sentir particulièrement dans l'un de ses derniers ouvrages : *La philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.* L'auteur, après cinquante ans de luttes stériles contre la foi et le surnaturel, n'a rien appris ni rien oublié. Il attribue à Cousin, auquel il prodigue les témoignages de son admiration (1), d'avoir régénéré le spiritualisme, organisé l'histoire de la philosophie et introduit l'enseignement des vérités philosophiques dans les écoles. Il reconnaît cependant que l'éclectisme ne peut être un système. Ses jugements sur l'Eglise rappellent les vieilles calomnies de l'école rationaliste : le côté divin et vraiment surnaturel de la religion lui échappe tout à fait. C'est ainsi qu'il a osé dire (*Pensées* de Marc-Aurèle) que J.-C., dans son *Sermon* sur la montagne, n'a pas donné des motifs aussi profonds de ses leçons divines que Marc-Aurèle, l'empereur stoïcien. Lui aussi s'est permis telles comparaisons irrespectueuses entre de grossières superstitions et le mysticisme chrétien.

(1) Voir par exemple l'*Avant-propos* qui précède la 11e édition de l'*Histoire générale de la philosophie* (1884), de Cousin : « Nous pouvons affirmer, dit-il, sans aucune illusion d'amitié ou de reconnaissance, qu'il n'est point d'ouvrage de ce genre qui égale celui-ci, ni pour la solidité du fond, ni pour la perfection de la forme. Il est même à douter qu'il soit jamais possible de faire mieux. »

Mais il reconnaît assez souvent la valeur et l'efficacité naturelles de la religion chrétienne. Il a le bon esprit de désirer la disparition, devant le christianisme, des obscures et absurdes théogonies de l'Inde. Il raille Voltaire qui croyait à la pureté de la religion brahmanique ; il a condamné, dans ces derniers temps, l'apparition du néo-bouddhisme, qu'il a regardé comme une résurrection malfaisante. Il a écrit de belles pages sur la supériorité incontestable du christianisme, sur la nécessité sociale de la religion et les excès odieux du radicalisme.

Enfin nous remarquerons encore quelques-unes de ses idées politiques. Il s'est montré l'un des admirateurs des Anglais et de leur domination dans les Indes. Loin de préférer l'influence de la Russie à celle de l'Angleterre, il croit que si la première de ces puissances venait à l'emporter en Asie sur sa rivale, ce serait un malheur pour la civilisation et pour l'humanité.

651. **Bouillet** (1798-1864) s'est distingué parmi les érudits de l'école éclectique par une bonne édition des *Œuvres philosophiques* de Bacon (4834, 3 vol.) et une traduction non moins remarquable qu'elle était difficile des *Ennéades* de Plotin (1857-61, 3 vol.). Il est connu surtout comme auteur du *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* (1842 ; 31e éd. 1895), refondu plusieurs fois, et du *Dictionnaire des sciences, des lettres et des arts* (1854), refondu aussi en 1895. Il a collaboré au *Dictionn. des sciences phil.* (art. : Bacon, etc.) Citons aussi ses éditions des *Œuvres philosophiques* de Cicéron et de Sénèque. Marie-Nicolas Bouillet est né à Paris; mais il appartenait à une famille d'habiles armuriers de Saint-Etienne.

Il entra à l'Ecole normale en 1816 et put y entendre Cousin et Jouffroy. Il fut successivement professeur de philosophie, proviseur et inspecteur général de l'instruction publique.

Au point de vue des idées, il paraît s'être laissé influencer par les auteurs dont il a étudié les œuvres. Ainsi il attribue à Bacon la découverte de l'induction. Il montre de la faiblesse pour Plotin, mais en s'attachant à le justifier du reproche de panthéisme.

652. **Hauréau** (1812-1896). — Sans être précisément de l'école éclectique, Jean-Barthélemy Hauréau appartient cependant à ce groupe d'érudits par ses travaux sur l'histoire de la philosophie. Né à Paris, il se distingua au concours général. A 20 ans, il publiait un écrit politique, *la Montagne*, qui lui marquait une place parmi les esprits les plus avancés. Il collabora aussitôt à divers journaux tels que *la Tribune*, *le Journal du peuple*, *le National*. De 1838 à 1845 il dirigea *le Courrier de la Sarthe*, devint bibliothécaire de la ville du Mans, puis fut destitué. A la révolution de 1848, il fut nommé conservateur des manuscrits à la Bibliothèque nationale, pendant que les électeurs de la Sarthe l'envoyaient à la Constituante et que l'Académie des sciences morales couronnait son *Examen critique de la philosophie scolastique*. Il démissionna au coup d'Etat. En 1861, l'ordre des avocats de Paris le nomma son bibliothécaire. En 1862, il entra à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Il fut nommé directeur de l'Imprimerie nationale le 6 septembre 1870, promu commandeur de la Légion d'honneur en 1878.

Ses ouvrages. — Entre une foule d'ouvrages et de mémoires historiques, dont beaucoup intéressent la

philosophie (1), nous citerons les suivants : *Histoire de la philosophie scolastique* (1° partie 1872, 2° partie 1880) en 3 vol. ; *les Œuvres de Hugues de Saint-Victor*, essai critique (1859 ; 1887 2° éd.). Hauréau a fourni au *Dictionn. des sciences phil.* un grand nombre d'articles peu étendus sur les auteurs du moyen âge et quelques articles plus développés sur S. Thomas, la Scolastique, Montaigne, etc. Il faut chercher encore l'œuvre d'Hauréau dans les *Singularités historiques et littéraires* (1861), dans le *Journal des savants*, dans ses *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, etc. Mais ces travaux et les autres (par ex. *Gallia christiana*, t. XIV-XVI), malgré leur mérite, sont loin d'être définitifs.

Ses idées. — Hauréau a subi l'influence de Cousin et il prend place parmi les éclectiques les plus éloignés du christianisme. Les vrais rapports de la raison et de la foi lui échappent tout à fait ; il ne se trompe pas moins sur le fond de la doctrine chrétienne. Cet état d'esprit ne lui a pas permis de rendre justice à la philosophie scolastique, dont il s'est fait l'historien. De là des défauts essentiels dans son œuvre. L'histoire de la scolastique ne se résume pas tout entière dans les luttes du nominalisme et du réalisme. Dans sa seconde période, qui est la plus brillante, la scolastique fut surtout une œuvre de synthèse, telle que le permettait alors l'état des connaissances. Haureau ne l'a point compris. Ses sympathies pour Occam, ses interprétations fausses de la doctrine de S. Thomas, etc., font de son ouvrage un guide trompeur, qu'on ne saurait néanmoins se

(1) V. une liste assez complète dans le *Polybiblion* de mai 1896.

dispenser de consulter. Outre des renseignements précieux, les écrits de Hauréau contiennent plus d'un aveu tout à l'honneur de la philosophie du moyen âge.

653. **Charles Jourdain** (1817-1886). — Un autre historien de la philosophie, d'un esprit bien différent, est Charles Jourdain, fils de l'orientaliste bien connu (1). Charles Jourdain fut reçu docteur ès lettres en 1838, agrégé de philosophie en 1840, professa à Stanislas (1842-48), devint chef de cabinet du ministre de l'instruction publique et des cultes (1849) et prit part à la préparation de la loi de 1850. Il devint inspecteur général de l'enseignement supérieur en 1869 et secrétaire général en 1875, sous M. Wallon, il quitta le ministère en 1879. Il entra à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en 1863, fut promu commandeur de la Légion d'honneur en 1876.

Ses ouvrages intéressent surtout l'histoire de la philosophie et en particulier celle du moyen âge : *Doctrina Gersonii de theologia*; *Dissertations sur l'état de la philosophie naturelle en Occident, et principalement en France, pendant la première moitié du XIIe siècle* (1838); *Questions de philosophie pour l'examen du baccalauréat* (1848; la 15e éd. sous ce titre : *Notions de philosophie*, date de 1875); un mémoire sur la *Philosophie de saint Thomas* couronné en 1856 par l'Académie des sciences morales et publié en 1858 (2 vol.) ; *Histoire de l'Université de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles* (1862-64 ; in-fol.):

(1) *Amable Jourdain* (1788-1818), auteur de : *la Perse* (1814, 5 vol.). La philosophie lui doit : *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* (nouv. édition par Ch. J. 1843).

un abrégé en a été publié (1888, 2 vol.); *l'Université de Toulouse au XVIIe s. Documents inédits* (1863); *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge* (1888). Cet ouvrage, publié par sa famille, réunit 22 brochures toutes du plus haut intérêt. Signalons aussi des ouvrages d'ordre administratif : *le Budget de l'instruction publique et des établissements scientifiques et littéraires* (1857); *le Budget des cultes en France depuis le Concordat* (1859); *Rapports sur l'organisation et les progrès de l'instruction publique* (1867). Charles Jourdain a édité les *Œuvres philosophiques d'Arnauld* (1843) et de *Nicole* (1844), avec Notices, etc. Il a fourni des articles nombreux à la Ire partie du *Dict. des sciences phil.* (art. : Abélard, Albert le Grand, Arnauld, Degérando, Gerbert, Gerson, Huet, Attention, Certitude, Classification, Comparaison, Criterium, Définition, Désir, Division, Fatalisme).

Ses idées.— Ch. Jourdain a professé le spiritualisme chrétien. Citons parmi ses élèves à Stanislas : Caro, Nourisson, Foucher de Careil, Le P. Lescœur, l'abbé de Briey, devenu évêque de Saint-Dié. Toutefois ses idées philosophiques ont plus d'affinité avec le spiritualisme exagéré qu'avec la scolastique, dont il a été l'historien, mais non le partisan. Voici par exemple en quels termes il rejette l'opinion d'Arnauld touchant l'origine des idées : « Arnauld a soutenu, malgré l'autorité de saint Augustin (?), que nous ne voyons en Dieu aucune vérité, pas même les vérités nécessaires et immuables ; que nous les découvrons toutes par le travail intérieur de notre esprit, la comparaison et le raisonnement. Or cette seconde partie de son opinion est radicalement fausse. Il est impossible de

comprendre les premiers principes, les axiomes, dans le nombre des conceptions qui s'expliquent par les procédés de l'analyse et de l'abstraction comparative... Il ne semble donc pas si étrange de penser qu'en les découvrant l'esprit contemple les perfections divines... »

654. **M. Charles Bénard** doit être compté aussi parmi les maîtres chrétiens les plus érudits de l'école éclectique. Né à Sainte-Foy (Seine-Inf.), en 1807, il étudia à Rouen, entra à l'Ecole normale en 1828, fut reçu agrégé en 1831, docteur en 1838, professa en province, puis à Paris (1848) dans divers lycées et à l'Ecole normale. Il prit part en 1863 à la réorganisation de l'étude de la philosophie dans les lycées.

Ses ouvrages sont : *Cours d'esthétique de Hégel analysé et traduit* (1840-51); *Précis d'un cours élémentaire de philosophie* (1841; 7[e] éd. 1873); *Schelling. Ecrits philosophiques et moraux*, traduits de l'allemand (1847); *la Poétique* par Hégel (1853, 2 vol.); *De la philosophie dans l'éducation classique* (1862); *l'Enseignement actuel de la philosophie dans les lycees et les collèges, ou les Antinomies dans la logique classique* (1863); *la Philosophie ancienne*, histoire générale de ses systèmes (1885); *l'Esthétique d'Aristote et de ses successeurs* (1889); *Platon, sa philosophie*, précédée d'un aperçu de sa vie et de ses écrits (1892). M. Bénard a collaboré au *Diction. des sciences phil.* (art. : philosophie Allemande, Analyse et synthèse, Arts, Beau, Esthétique, Goût, Sublime, Mal, Mythe, etc.)

Ses idées. — M. Bénard se montre toujours attaché aux meilleures traditions du spiritualisme. Comme

historien, il fait preuve d'une science solide; son exposition des systèmes anciens est puisée aux sources; sa préoccupation constante est de traduire la pensée même des auteurs dont il étudie et compare les textes, se gardant bien d'y rien ajouter par une interprétation originale ou ingénieuse, mais téméraire; il n'est point de ceux qui font de l'histoire un moyen par trop facile d'exposer et d'accréditer leurs vues personnelles : « Il n'accouche pas ses auteurs, » comme on l'a reproché par exemple à M. Fouillée. C'est ainsi qu'il ne pense pas qu'Aristote ait enseigné toute l'esthétique qu'on a essayé de retrouver dans ses œuvres: elles contiennent seulement certains principes essentiels. Peut-être enfin faut-il ajouter que les tendances éclectiques de M. Bénard lui ont fait accorder trop d'importance à la philosophie universitaire, comme aussi trop d'estime à certains systèmes faux, qu'il s'est appliqué d'ailleurs à réfuter.

655. **M. Chaignet**, né à Paris, en 1819, s'est distingué, comme M. Bénard, par ses travaux sur l'histoire de la philosophie grecque. Il étudia à la Flèche, entra dans l'enseignement, fut reçu docteur ès lettres avec distinction en 1863 et nommé aussitôt professeur de littérature ancienne à la faculté de Poitiers. Il remplit ensuite les fonctions de recteur d'académie jusqu'en 1890. Citons de lui : *les Principes de la science du beau* (1860) ; *de la Psychologie de Platon* (1862) ; une étude *sur les Formes diverses du chœur dans la tragédie grecque* (1865), complément de sa thèse latine : *De iambico versu; la Vie de Socrate* (1869) ; *la Vie et les écrits de Platon* (1871) ; *Pythagore et la philosophie pythagoricienne* (1873, 2 vol.; 2e éd. 1875); *Théorie de la déclinaison* (1874) ; *la*

Philosophie de la science du langage (1875) ; *Histoire de la psychologie des Grecs* (1887-92), son œuvre capitale. L'auteur y traite en réalité de toute la philosophie des Grecs, qu'il a le tort peut-être de vouloir trop ramener à la psychologie.

M. Jacques Denis. — La philosophie grecque a été aussi l'objet principal des travaux de M. J. Denis, Né à Corbigny (Nièvre), en 1821, il entra à l'Ecole normale en 1841, fut reçu agrégé de philosophie en 1844, docteur ès lettres en 1847, et professa la littérature ancienne à Caen. Citons de lui : *De sermonis origine*, thèse latine ; *Du rationalisme d'Aristote, rôle de la raison dans les connaissances humaines*, thèse française ; *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité* (1856, 2 vol.; 1879, 2e éd.); *Philosophie d'Origène* (1883), ouvrage qui obtint le prix au concours ouvert sur ce sujet par l'Académie des sciences morales. Dans l'ouvrage qu'il a consacré à la morale dans l'antiquité, M. Denis se borne à la philosophie grecque et ne remonte même pas aux premières origines de cette philosophie. Il n'a pas vu l'insuffisance radicale de la morale des philosophes, non plus que l'excellence et l'efficacité incomparables de la morale chrétienne. Son rationalisme n'est pas moins évident dans son étude sur Origène.

Emile Egger (1813-1885), savant helléniste, né à Paris d'une famille d'origine allemande, a rendu aussi des services importants à l'histoire de la philosophie grecque et à la philologie. Il a collaboré au *Dictionnaire des sciences philosophiques* (art. : philosophie Gnomique, Hermétique, Orphée, etc.). — Son fils *Victor Egger* est l'auteur d'une thèse remarquée : *la Parole intérieure*, essai de psychologie descrip-

tive (1881), dont on ne saurait admettre toutes les conclusions.

Benjamin-Constant Martha (1820-1895), professeur d'éloquence latine à la Sorbonne, a laissé des ouvrages qui intéressent l'histoire de la philosophie : *De la morale pratique dans les lettres de Sénèque* (1854), thèse ; *les Moralistes sous l'Empire romain* (1864) ; *le poème de Lucrèce;* morale, religion, science (1869) ; *Etudes morales sur l'antiquité* (1883), etc.

Les auteurs suivants se sont distingués surtout par leurs travaux sur la philosophie allemande, qu'ils ont fait connaître en France.

Wilm, inspecteur d'académie à Strasbourg, est l'auteur d'une *Histoire de la philosophie allemande* (1846, 4 vol.). Il a collaboré au *Dict. des sciences phil.* (art. : Fichte, Hégel, Herbart, Herder, Jacobi, Schelling, etc.).

Claude-Joseph Tissot (1801-1876), né aux Fourgs (Doubs), d'abord avocat à Paris, étudia aussi la théologie et la médecine, fut reçu docteur ès lettres et agrégé de philosophie (1831) et entra dans l'enseignement. Il a professé longtemps à Dijon, où il fut doyen. Citons de lui : *Influence comparée des dogmes du paganisme et du christianisme* (1828) ; *Parallèle du christianisme et du rationalisme*, sous le rapport dogmatique (1828) ; *Cours élémentaire de philosophie* (1837 ; 2e éd. refondue 1840) ; *Sur l'observation du Dimanche* (1839), mémoire qui partagea le prix proposé par l'Acad. de Besançon ; *Ethique ou Science des mœurs* (1840) ; *de la Manie du suicide* (1841) ; *le Droit pénal étudié dans ses principes, dans les usages*, etc. (1859, 2 vol.) ; *Méditations*

morales (1860) ; *la Vie dans l'homme* (1861, 2 vol.) ; *Turgot, sa vie,* etc. (1862) ; *l'Animisme et ses adversaires* (1863) ; *l'Animisme ou la matière et l'esprit conciliés* (1865) ; *Principes de la morale* (1866) ; *Essai de logique objective, ou théorie de la connaissance de la vérité et de la certitude* (1867) ; *l'Imagination, ses bienfaits et ses égarements* (1868) ; *le Mariage, la séparation et le divorce* (1868) ; *Principes du droit public* (1872) ; *Introduction philosophique à l'étude du droit pénal* (1874) ; *Introduction phil. à l'étude du droit privé* (1875) ; *Introduction historique à l'étude du droit* (1875) ; *Jouffroy, sa vie et ses écrits* (1875) ; *Décadence du sentiment moral et religieux,* ses causes et ses remèdes (1878), réédition d'un mémoire qui date de 1840. Tissot a traduit en français les principales œuvres de Kant (1830-1845, 5 vol.) ; l'*Histoire de la philosophie* de Ritter (1835) ; la *Morale élémentaire* de Snell (1838) ; l'*Education du genre humain* de Lessing (1856), etc. Le *Dictionnaire des sciences philosophiques* lui doit un assez grand nombre de petits articles historiques (Gazali, Genovesi, Gioja, etc.). Tous ces écrits attestent son activité et son érudition.

Tissot a défendu l'animisme. Il a vu également les vrais rapports qui unissent l'économie politique à la morale : « Si Genovesi, dit-il, est l'un des plus remarquables économistes de l'Europe, c'est en partie parce qu'il était très versé dans les sciences morales et philosophiques. » Mais J. Tissot a professé un certain déisme rationaliste, d'autant plus dangereux qu'il se couvre souvent des apparences chrétiennes. On peut le voir notamment dans son mémoire de 1840, réédité

en 1878. L'auteur s'y montre trop fidèle aux idées de Jouffroy, qui fut son ami.

Jules-Romain Barni (1818-1878). — Nous ne remarquerons guère dans Barni que l'homme politique et le traducteur de Kant. Né à Lille, il entra à l'Ecole normale en 1837, fut reçu agrégé de philosophie en 1840, professa à Reims et à Paris, fut secrétaire de Cousin (1841-2). Au coup d'Etat, il se retira à Genève, y professa et s'acquit une grande réputation, fut l'un des organisateurs des Congrès internationaux de la paix. Il présidait celui de 1870, lorsque la guerre éclata. Il propagea les idées républicaines dans la Somme et fut élu député de ce département en 1872. Il siégea à l'extrême gauche.

Barni a traduit en français l'ensemble de l'œuvre de Kant : *Critique du jugement*, suivie des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime; Critique de la raison pratique*, précédée des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1848); *Métaphysique des mœurs*, contenant les *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* et ceux de la *Doctrine de la vertu*, avec divers petits écrits, tels que l'*Essai sur la paix perpétuelle*, le *Traité de pédagogie* (1853-55) ; *Critique de la raison pure* (1869, 2 vol.). Il a publié, en outre : *Philosophie de Kant*, examen de la *Critique du jugement* (1850), des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et de la *Critique de la raison pratique* (1851). Il se proposait de faire une exposition critique de toute la métaphysique kantienne. Barni a collaboré à la *Liberté de penser*, au *Dictionnaire des sciences phil.* (art. Kant), etc. Signalons aussi ses ouvrages politiques : *Les Martyrs de la libre pensée* (1862), publié à

Genève, recueil de leçons faites dans cette ville; *Napoléon I et son historien M. Thiers* (1865; 2e éd. 1869) : la première édition fut interdite en France; *Histoire des idées morales et politiques en France au* XVIII s. (1866, 2 vol.), complétée par : *les Moralistes français au* XVIIIe *s.* (1873); *la Morale dans la démocratie* (1868); *Manuel républicain* (1872). On voit assez, par ces seuls titres et par l'histoire de sa vie, que Barni a pris place parmi les esprits les plus avancés de l'école rationaliste et libérale.

656. **Autres maîtres de l'école éclectique.** — Parmi les maîtres qu'il nous reste à faire connaître, nous retrouverons les mêmes opinions et les mêmes tendances, depuis le rationalisme et le libéralisme le plus opposé à l'Eglise jusqu'au spiritualisme chrétien. Nous toucherons même au panthéisme avec M. Janet et surtout avec M. Vacherot.

Charma (1801-1869) étudia au collège Bourbon et à l'Ecole normale, où Cousin le distingua, quand elle fut licenciée en 1822. Après la révolution de 1830, il professa la philosophie à la faculté de Caen pendant 39 ans, et fut souvent combattu à cause de son enseignement rationaliste. On lui reprocha aussi de se mêler à des débats politiques. A la fin de sa vie il renonça aux luttes qui l'avaient passionné et se réconcilia avec ses adversaires. Son ouvrage le plus remarquable est peut-être sa thèse *sur le Langage*, réimprimée en 1846. Citons aussi : *Essai sur les bases et le développement de la moralité* (1834); *Leçons de philosophie sociale et de logique* (1838-1840); *Essai sur la philosophie orientale.* Il écrivit aussi quelques biographies (Fontenelle, Lanfranc, S. Anselme).

Amédée Jacques (1813-1865), né à Paris, entra en 1832 à l'Ecole normale, enseigna la philosophie en province et à Paris, à l'Ecole normale, fonda en 1847 une revue, *la Liberté de penser*, qui disparut au coup d'Etat. Il se réfugia alors en Amérique, dans la république de l'Uruguay, où il se chargea, mais sans succès, d'organiser un établissement d'instruction publique. Il mourut à Buenos-Ayres. Jacques a composé la *Psychologie* dans le Manuel de philosophie qu'il publia avec Saisset et Jules Simon. Il est l'auteur d'un *Mémoire sur le sens commun* (1847) et de quelques articles dans le *Dictionnaire des sciences phil.* (Clarke, Fénelon, Intelligence, Jugement). Il a édité les *Œuvres* de Fénelon, de Leibniz, de Clarke.

Bersot (1816-1880), né d'un père suisse et d'une mère française à Surgères (Charente-Inférieure), naturalisé en 1848, étudia au collège de Bordeaux, où il devint maître d'étude, entra ensuite à l'Ecole normale, fut reçu agrégé de philosophie en 1839, fut secrétaire de Cousin en 1840, professa à Bordeaux, où il eut une vive querelle avec le clergé (1841) à propos des prédications de Lacordaire. Il soutint brillamment une thèse de doctorat, en 1843, sur *la Liberté et la Providence d'après S. Augustin*. Il quitta l'enseignement public après le coup d'Etat, fut rédacteur au *Journal des Débats*, entra à l'Académie des sciences morales en 1866. En 1871, Jules Simon le nomma directeur de l'Ecole normale, au grand scandale des catholiques.

Outre sa thèse citons : *du Spiritualisme et de la nature* (1846) ; *Essai sur la Providence* (1853 ; 2e éd., 1855), son principal ouvrage philosophique, où il a refondu sa thèse et l'ouvrage sur le *Spiritualisme;*

Mesmer et le magnétisme animal (1853, 1879, 4e éd.); *Etudes sur le XVIIIe siècle* (1855, 2 vol.); *Littérature et morale* (1861), recueil d'articles de critique; *Lettres sur l'enseignement secondaire* (1857), qui contiennent les premières attaques contre l'organisation de l'enseignement sous l'Empire; *Questions actuelles* (1862); *Essais de philosophie et de morale* (1864, 2 vol.); *Morale et politique* (1868), recueil d'articles publiés aux *Débats*, etc.; *Libre philosophie* (1868); *Philosophie de Voltaire* (1848), recueil d'extraits de cet écrivain; diverses brochures politiques et divers Rapports. Bersot a collaboré à la *Liberté de penser*, au *Dictionnaire des sciences phil.* (art. : Voltaire, Matérialisme). — Bersot fut un libre penseur obstiné. Personne aujourd'hui ne partage son admiration pleine d'estime pour Voltaire.

657. **Franck** (1809-1893). — Né à Liocourt (Meurthe) d'une famille juive, Adolphe Franck étudia à Nancy et à Toulouse, fut reçu le premier au concours d'agrégation pour la philosophie (1832), entra à l'Académie des sciences morales (1844), fit un cours de philosophie sociale à la Sorbonne en 1847, suppléa Barthélemy Saint-Hilaire au Collège de France, fut nommé conservateur adjoint de la Bibliothèque impériale et finalement professeur du droit de la nature et des gens au Collège de France, où il enseigna pendant trente ans, jusque vers la fin de sa vie. Il s'éleva vivement contre les fanatiques d'athéisme. Franck fit partie du Conseil de l'Instruction publique; il a été vice-président du consistoire israélite. Cousin, qui encouragea ses travaux, dut vaincre des oppositions pour le nommer professeur de philosophie; Franck

fut le premier professeur titulaire de sa race dans l'instruction publique.

Ses ouvrages attestent son érudition et son activité : *Nouvelle méthode pour apprendre la langue hébraïque* (1834) ; *Des systèmes de philosophie et des moyens de les mettre d'accord* (1837) ; *Esquisse d'une histoire de la logique* (1838) ; *la Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux* (1843), son principal ouvrage, réédité en 1889 ; *de la Certitude* (1847) ; *le Communisme jugé par l'histoire* (1848) ; *Paracelse et l'alchimie au* XVIe *s.* (1855) ; *Etudes orientales* (1861) ; *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen âge. Renaissance* (1863) ; *Philosophie du droit pénal* (1864) ; *Philosophie du droit ecclésiastique* (1864) ; *Philosophie mystique en France à la fin du* XVIIIe *s. Saint-Martin et son maître Martinez Pasqualis* (1866) ; *De la Famille* (1867) ; *Philosophie et religion* (1867) ; *La vraie et la fausse égalité* (1868) ; *Eléments de morale* (1869) ; *Morale pour tous* (1869) ; *Moralistes et philosophes* (1871) ; *Projet de constitution* (1872) ; *Philosophes modernes étrangers et français* (1879) ; *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, XVIIe s. (1881) ; *Essais de critique philosophique* (1885) ; *Le péché originel et la femme* (1886) ; *Le panthéisme oriental et le monothéisme hébreu* (1889) ; *Nouveaux essais de critique philosophique* (1890) ; *L'idée de Dieu dans ses rapports avec la science* (1891) ; *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, XVIIIe s. (1893). Franck a collaboré, en outre, au *Journal des Débats*, etc. Glaire le consulta pour la traduction de sa Bible.

658. Mais le *Dictionnaire des sciences philoso-*

phiques est l'ouvrage le plus considérable auquel son nom est demeuré attaché (1843-49; 2e éd. 1875). Il fut publié sous les auspices de Cousin, avec la collaboration d'un grand nombre de professeurs de l'Université : Barthélemy Saint-Hilaire, Baudrillart, Beaussire, Bénard, Bersot, Bouillet, Bouillier, Emile Charles, Charma, Damiron, Egger, Garnier, Hauréau, Jacques, Paul Janet, Jourdain, Lemoine, Lévêque, Munk, Ernest Naville, de Rémusat, Renan, Saisset, Jules Simon, Vacherot, Véra, Waddington, Wilm, etc. Une 3e édition de cette encyclopédie philosophique du spiritualisme éclectique avait été annoncée; mais elle n'a point paru. Le discrédit dans lequel est tombée cette école, qui a régné en France pendant la plus grande partie du XIXe s., en est peut-être la cause principale. Il faut convenir aussi que l'extension prise aujourd'hui par toutes les sciences philosophiques et leurs points de contact toujours plus nombreux avec toutes les connaissances humaines, rend la composition d'une encyclopédie de cette nature non moins difficile que désirable.

Ses idées. — Franck a écrit surtout des ouvrages d'histoire et de critique. Mais, comme toute critique suppose une doctrine, il a dû exposer et justifier maintes fois la sienne. La voici telle qu'elle nous paraît se dégager de ses nombreux écrits.

Religion. — Comme la plupart des philosophes de son école, Franck est rationaliste, quoiqu'il s'en défende. (1) Il est vrai qu'il n'en regarde pas moins la

(1) Voici ce qu'il nous écrivait le 19 septembre 1890 : « En me présentant à vos lecteurs (dans l'*Université catholique*) comme un *rationaliste*, vous ne traduisez pas exactement le fond de ma philosophie, et même, sans le vouloir, vous le dé-

religion comme nécessaire à la société et à chaque homme en particulier ; il ne pense pas que la philosophie puisse jamais dispenser un esprit d'être religieux ; il pense que la religion a précédé la philosophie et qu'elle ne s'effacera jamais devant elle : elles doivent, au contraire, progresser du même pas. Mais, malgré ces aveux et bien des témoignages de respect, il n'en refuse pas moins d'admettre un ordre vraiment surnaturel ; il en appelle en dernier ressort à la raison, n'admettant rien qui soit au-dessus. Car la foi, qu'il regarde comme un fait supérieur et indestructible de la nature humaine, n'est en elle-même qu'un fait naturel. Il n'admet donc pas qu'au-dessus de l'ordre qui existe nécessairement entre la créature et son Auteur il puisse y avoir un ordre supérieur, qui échappe à la raison sans être contraire à la raison, et en vertu duquel l'homme soit le fils adoptif de Dieu. Il n'admet pas que Dieu puisse s'incarner par amour pour sa créature et rétablir par là son alliance avec elle. Il rejette ou explique à la façon alexandrine le *Verbum caro factum est*. Or, c'est à ces grands faits qu'est suspendu tout l'ordre surnaturel : en nier la possibilité, c'est outrepasser les droits de

naturez quelque peu. Je ne pense pas, je n'ai jamais pensé que la raison fût le dernier mot, le mot suprême de la nature humaine. La raison donne pour résultat la philosophie et la science. Or, je crois que la philosophie et la science sont impuissantes à satisfaire l'esprit humain et à diriger la société humaine. La religion, progressive comme la philosophie, l'a précédée dans l'histoire, se conserve à côté d'elle et ne se retirera jamais devant elle. Je ne comprends pas, je n'admets pas une société sans religion, par conséquent sans croyance à un ordre surnaturel. Seulement pour moi, cette foi au surnaturel est un fait indestructible de la nature humaine ; en un mot, c'est un fait naturel. »

la raison; en contester l'existence, c'est dénaturer toute l'histoire. Franck nie les miracles et l'action surnaturelle de la Providence. Jusqu'à la fin il paraît avoir nié également tous les faits surhumains (manifestation des esprits par les tables tournantes, etc.). Ce scepticisme historique l'a empêché d'être complet en traitant de la Cabale et du mysticisme, dont il a pourtant raconté si souvent l'histoire.

Partant de la négation du surnaturel, Franck ne peut reconnaître tous les droits de l'Eglise. Il va sans dire qu'il s'élève contre le pouvoir temporel; il veut réduire l'Eglise à n'être qu'une autorité purement morale. Mais il admet la nécessité d'un culte extérieur et public; il prouve la légitimité d'un budget du culte; il tient pour l'union de l'Eglise et de l'Etat.

En *logique*, il préfère les catégories d'Aristote, fondées sur l'observation de la parole et de la pensée, à celles de Kant, trop subjectives. Il pense que le principe de contradiction a été mieux formulé par le premier que par le second; il convient qu'Aristote a connu l'induction des modernes. Mais il accorde à Bacon que le syllogisme est incapable de découvrir la vérité et qu'il sert seulement à organiser la connaissance. Avec les Ecossais, il accorde trop à la foi naturelle dans la genèse de la certitude.

En *métaphysique*, il admet des vérités absolues, par conséquent l'immutabilité de la métaphysique et de la morale. L'existence et la perfection divines lui paraissent incontestables, mais affirmées spontanément plutôt que démontrées d'une manière didactique. Il s'élève contre l'athéisme et le panthéisme; il abandonnne la théorie de la raison impersonnelle prise au sens panthéistique. Mais, d'autre part, il

s'exprime d'une manière équivoque sur la création et l'immanence divine ; il montre trop d'indulgence pour les théories du *Nouveau spiritualisme* de M. Vacherot.

En *psychologie* il soutient que les idées d'infini, de parfait sont les premières qui éclairent l'esprit; avec Cousin, il pense que ces idées absolues sont l'objet d'une simple intuition, d'une aperception spontanée. — Mais, en vérité, le spiritualisme ne peut que se compromettre par de telles exagérations et Vacherot, avec Taine, a le droit de dire : « C'est l'abstraction qui est toujours en jeu dans l'exercice de la prétendue faculté révélatrice qu'on nomme la raison. C'est elle qui fait du mobile l'immuable, du devenir l'être... C'est la logique seule qui engendre les conceptions que l'école idéaliste a toujours attribuées à une révélation rationnelle ».

Il reconnaît que la *morale* implique la liberté, le dogme de la vie future, celui des récompenses et des peines et qu'elle relève en définitive de Dieu : nous sommes liés par la loi de Dieu et non par notre propre raison. Il pense que la première source de la morale est non pas chez les Grecs ou les Romains, mais chez les Hébreux : « Le sentiment moral, dit-il, voilà l'avantage de l'Orient sur la Grèce ». Mais il ne voit pas que la religion juive ne l'emporte si bien sur tous les cultes anciens que par ses origines et ses vertus surnaturelles.

On pourrait signaler plus d'une illusion grave sur divers point de morale ou de droit. C'est ainsi qu'il s'est prononcé pour l'abolition de la peine de mort comme n'étant plus nécessaire ni utile ; il a cru, avec tant d'autres, que la diffusion de l'instruction viderait

les prisons et rendrait les bourreaux inutiles : « Rendons l'instruction primaire obligatoire, écrivait-il. Les instituteurs rendront inutiles les bourreaux. En multipliant les écoles, on se passera de ce prétendu miracle qui fait naître tout exprès un bourreau pour chaque ville où siège une cour d'assises. » C'est une allusion à de Maistre. Bossuet ne lui est pas plus sympathique : il s'élève vivement contre sa *Politique* et contre son *Discours sur l'histoire universelle*.

Franck refuse d'admettre, en effet, l'intervention miraculeuse de Dieu dans les événements humains; il ne voit pas que l'histoire de l'Eglise et celle du peuple juif sont inexplicables par des causes purement naturelles. Il qualifie d'*horrible* une proposition de Bossuet sur le péché originel; il nie la malédiction particulière qui pèse sur sa race. Mais, d'autre part, il rejette le fatalisme historique et reconnaît une action générale de la Providence,

En résumé, la philosophie de Franck est religieuse, tout en demeurant rationaliste : c'est une des meilleures qu'ait produites le spiritualisme incrédule. Il a lutté énergiquement contre les athées, les positivistes, les déterministes, etc.; et la juste intolérance qu'il a montrée à l'égard de leurs doctrines aurait pu servir d'exemple à plus d'un philosophe chrétien.

659. **Vacherot.** — Né à Langres, en 1809, Etienne Vacherot entra à l'Ecole normale en 1827, fut reçu agrégé de philosophie en 1833, docteur en 1836, et choisi par Cousin l'année suivante pour diriger l'Ecole normale. Nous avons déjà parlé des démêlés qu'il eut avec Gratry, et qui amenèrent sa mise en disponibilité. Sous l'Empire, qu'il refusa de servir, son livre *Démocratie* (1859) lui valut une amende et une

condamnation à un an de prison, réduit à trois mois en appel. Il resta privé de ses droits politiques jusqu'en mars 1870. Il remplaça Cousin à l'Acad. des sciences morales en 1868. Pendant le siège de Paris, il fut maire du V[e] arrond.; il représenta la Seine à l'Assemblée nationale, mais, contre l'attente de plusieurs, il se signala par sa modération. Il soutint jusqu'au bout le gouvernement de Thiers, se rallia l'année suivante au ministère Broglie. Il vota la liberté de l'enseignement supérieur.

Ses ouvrages sont : *Théorie des premiers principes suivant Aristote* et *De rationis auctoritate, tum in re, tum secundum Anselmum considerata*, thèses (1836) ; *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (1846-51, 3 vol.) (1); *Lettre à l'abbé Gratry*, en réponse à l'*Etude sur la sophistique contemporaine* (1851); *la Métaphysique et la science* (1858, 2 vol.; 1863, 3 vol.); *Essais de philosophie critique* (1864); *la Religion*, genèse psychologique du sentiment religieux (1868); *la Science et la conscience* (1870); *le Nouveau spiritualisme*, qui est son testament philosophique (1884). M. Vacherot a rédigé, en outre, plusieurs volumes des Cours de Cousin. Il a collaboré aussi à *la Revue des Deux-Mondes*, au *Dictionnaire* de Franck et à divers journaux politiques.

Ses idées. — La doctrine de Vacherot tranche sur celle des autres éclectiques. Avec eux, il défend les principes du spiritualisme, la dignité de l'âme, la liberté morale, le caractère absolu du devoir. Mais il s'en sépare sur la question de l'origine des idées et

(1) L'abbé Biet répondit à cet ouvrage par son *Histoire de l'Eglise juive d'Aléxandrie* (1854).

surtout sur la théodicée. Le Dieu qu'il admet est à peu près celui de Hégel : c'est un idéal plutôt qu'une réalité, ou, si c'est une réalité, il paraît confondu avec le fond des choses et dépourvu de perfection et de personnalité. Car M. Vacherot a varié beaucoup sur ce point, et il a pu paraître professer, en dernier lieu, un véritable déisme. Expliquons donc sa pensée, en interprétant surtout son dernier ouvrage.

Il va sans dire que M. Vacherot a toujours professé le rationalisme. Mais cet état d'esprit s'est allié, chez lui, surtout dans les derniers temps, avec une haute estime et un profond respect pour la foi chrétienne, qu'il regarde comme indispensable à la société et qu'il paraît même regretter profondément d'avoir perdue. Ce deuil religieux, plus touchant encore chez un vieillard, n'est pas sans analogie avec celui de Jouffroy. Il explique que M. Vacherot ait su écrire de belles pages sur la vertu admirable de nos dogmes pour fortifier et consoler les cœurs blessés : elles sont dignes d'une « âme naturellement chrétienne ».

Quant à sa théodicée, telle qu'elle résulte de *la Métaphysique et la science*, elle n'est point celle de Leibniz et de Platon, mais celle des idéalistes allemands. M. Vacherot, en effet, n'admet pas la réalité objective de l'être parfait : il regarde comme incompatibles l'existence et la perfection, l'individualité ou la personnalité et l'infinité. Son Dieu n'est donc qu'un idéal, il n'est que dans la pensée qui le conçoit : « Si l'on supprime l'homme, dit-il, Dieu n'existe plus ; point d'humanité, point de pensée, point d'idéal, point de Dieu, puisque Dieu n'existe que par l'être pensant. » Mais M. Vacherot a modifié ces premières vues dans son *Nouveau spiritualisme*. Il y admet, en effet, la

réalité de Dieu, considéré comme *Cause suprême* et comme *Bien* final, auquel est suspendue toute la nature. Toutefois, en accordant ces deux attributs à la divinité, il croirait la diminuer encore en lui accordant la personnalité, l'omniscience et la conscience, en un mot, la *perfection*. Chose étrange! la perfection, qui est précisément la suprême raison d'être de Dieu, empêche M. Vacherot de confesser purement et simplement son existence. Les objections où il s'embarrasse sont de celles qu'on résout tous les jours dans l'Ecole. En voici les principales : Comment l'être infini peut-il être une personne? Comment l'être universel peut-il être un individu? Comment l'être nécessaire peut-il réunir tous les attributs de l'être contingent qui s'appelle l'homme? Comment l'idéal peut-il être réel?

On répond : 1° que l'infinité de Dieu n'est pas de l'ordre de la quantité et ne tombe pas sous la mesure; elle n'a donc rien d'indéterminé ni de vague : c'est pourquoi elle peut être parfaitement distincte et personnelle. On répond 2° que Dieu n'est pas, à proprement parler, l'être universel, il est l'Etre suprême. Si l'on peut accorder qu'il possède l'universalité, c'est seulement en ce sens qu'il est la cause première et universelle, et qu'il contient éminemment toutes les perfections des créatures. Il est individualisé par l'excellence de son être et non par l'extension. On répond 3° que Dieu n'a des attributs de l'homme que ceux qui n'impliquent aucune imperfection, comme l'intelligence, l'amour, la bonté, à la différence de l'imagination, des passions, que nous ne lui attribuons que par métaphore. De plus, ces perfections sont en lui éminemment et non sous la forme où nous les pos-

sédons. C'est pourquoi elles sont en lui d'une manière nécessaire, tandis qu'elles sont en nous d'une manière contingente. On répond 4° que l'idéal en Dieu n'est pas une simple idée : c'est un modèle subsistant ; c'est une intelligence bonne ou une bonté intelligente, qui a tout fait à son image et que toute créature, en se développant selon sa nature, ne fait qu'imiter de mieux en mieux.

En définitive, M. Vacherot ne s'éclaire pas de la véritable idée de Dieu. Dieu n'est pas l'être abstrait, idéal, de la logique : cet être, à certains égards, c'est le néant, le néant de l'existence, puisqu'il n'existe pas comme tel. Dieu n'est pas non plus l'être général, indéfini de la métaphysique, cette réalité indéterminée que nous retrouvons dans le fond de toutes choses. Cet être, sans doute, ne manque pas d'existence, comme celui de la logique ; mais il manque d'unité réelle, de perfection, de personnalité, de conscience. Or, Dieu c'est l'être par soi, dont nous démontrons l'existence comme Cause première, sans pouvoir l'atteindre directement ; c'est l'acte pur qui contient éminemment toutes les perfections de la créature. Il le faut bien, car rien ne s'explique sans lui, sans sa puissance et sa sagesse infinies.

Le Dieu de M. Vacherot n'est donc pas encore le vrai Dieu : c'est plutôt celui des panthéistes naturalistes. Sans doute, il repousse la doctrine de « l'unité de substance », soutenue par Spinosa ; il repousse également la doctrine de « l'unité de cause » ; mais il admet « l'unité de l'être universel », en ce sens que Dieu ne différerait pas du fond même des choses, c'est-à-dire qu'il rejette la transcendance de l'être divin. La création serait comme l'épanouissement de

la nature divine : « Pour Dieu, vivre c'est créer ». Nous nous plaisons ensuite à reconnaître que M. Vacherot parle souvent de Dieu en termes que ne désavouerait pas un philosophe chrétien ; mais c'est au prix d'équivoques ou de flagrantes contradictions.

Nous serons bref sur les autres points de sa philosophie. Il se sépare de son école sur l'origine des connaissances. Eclairé par la méthode scientifique, par les objections des positivistes, il a compris que les idées d'infini, de parfait, etc., ne sont pas des idées innées ou qui nous soient données les premières : elles sont plutôt le fruit de l'abstraction. Mais il méconnaît les droits de l'intelligence, lorsqu'il paraît lui assigner un organe, de même qu'aux facultés sensibles, et surtout lorsqu'il paraît souscrire à l'hypothèse de l'origine dite naturelle du langage.

En cosmologie, il accorde aux idéalistes que la matière et l'étendue s'expliquent par des forces simples. Il nie ainsi la dualité irréductible de l'esprit et de la matière.

Sa morale est celle des spiritualistes. Mais elle ne peut trouver dans la théodicée des bases et une sanction suffisante. Et puis il commet une erreur choquante lorsqu'il place la morale moderne, morale de la justice, dit-il, au-dessus de la morale de l'Evangile, ou morale de l'amour. Celle-ci est à la fois une morale de justice parfaite et d'amour parfait ; et c'est précisément l'amour parfait qui fait rendre cette justice, comme c'est la justice parfaite qui introduit dans cet amour. La morale humaine, si pure soit-elle, est bien pâle et bien peu efficace en comparaison de cette morale surnaturelle, qui élève si facilement jusqu'à

l'héroïsme les âmes les plus humbles et inspire à toutes les plus belles vertus.

En politique, M. Vacherot s'est montré toujours libéral. Mais le libéralisme qu'il a professé dans la dernière période de sa vie a été généreux et favorable à l'Eglise. Il tient pour la démocratie ; mais il refuse à une majorité quelconque de tyranniser les personnes et les consciences. C'est ce libéralisme qui l'a fait voter en faveur de l'enseignement supérieur et demander la séparation de l'Université et de l'Etat. Ces actes l'honorent et le rapprochent de l'Eglise, vers laquelle le portent ses meilleures méditations, comme en témoigne cette parole : « En lisant l'Evangile, je me sens redevenir chrétien. »

660. **Bouillier.** — M. Francisque Bouillier, né à Lyon en 1813, a fourni une brillante carrière dans l'Université. Il étudia au collège Stanislas, puis à Lyon, entra à l'Ecole normale en 1834, fut reçu le premier à l'agrégation de philosophie en 1837, prit le grade de docteur (1839) et fut nommé la même année à la faculté de Lyon. Sa thèse principale portait sur la *Légitimité de la faculté de connaître*. En 1841, son mémoire sur le *Cartésianisme* fut couronné, et, l'année suivante, il fut nommé correspondant de l'Institut. M. Bouillier a fait partie du conseil municipal de Lyon (1846-48). Inspecteur général en 1865, membre du Conseil de l'Instruction publique en 1866, directeur de l'Ecole normale en 1867, il reprit les fonctions d'inspecteur général de l'enseignement secondaire en 1872, devint membre de l'Institut en 1875. Il a été mis à la retraite en 1879.

Citons de lui : *Histoire et critique du cartésianisme* (1842) : c'est le développement de son mémoire ;

Théorie de la raison impersonnelle (1845); *Histoire de la philosophie cartésienne* (1854 et 1867, 2 vol.); *Du principe vital et de l'âme pensante* (1862); *Du plaisir et de la douleur* (1864); *Morale et Progrès* (1875); *l'Institut et les Académies de province* (1879); *l'Université sous M. Ferry* (1881); *la Vraie Conscience* (1882); *Etudes familières de psychologie et de morale* (1884). M. Bouillier a traduit, avec M. Lortet : *De la religion dans les limites de la raison*, de Kant (1842), et *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, de Fichte (1845). Il a collaboré, en outre, à *la Liberté de penser*, au *Dictionnaire des sciences phil.*, au *Correspondant*, etc. Il a publié dans cette dernière revue, entre autres articles, une critique remarquable de la pédagogie contemporaine (1892, 25 août).

Ses idées. — M. Bouillier a hérité de Cousin un grand respect pour la religion; mieux encore que son « illustre et cher maître », il a vu à la lumière des événements qu'elle est indispensable à l'éducation publique et à la conservation des bonnes mœurs. Mais il ne paraît pas avoir renoncé aux principes mêmes du rationalisme. Voici en quels termes il apprécie la révolution philosophique opérée par Descartes : « Descartes acheva, dit-il, et fit triompher la révolution philosophique commencée avec tant d'ardeur et d'héroïsme par les philosophes du XVe et du XVIe siècle. » Or, ces héros sont les Ramus, les Giordano Bruno, les Vanini, les Campanella, « tous ces intrépides martyrs des droits de la raison ». Mais ceci ne doit pas faire oublier les belles pages que M. Bouillier a consacrées à la défense de la vraie liberté religieuse, surtout depuis les funestes mesures prises

contre les congrégations enseignantes et l'enseignement libre sous le ministère Ferry. A ce titre, il peut être regardé comme un allié des philosophes et des éducateurs chrétiens.

Toutefois, avec ces points de contact, il y a des oppositions essentielles. C'est ainsi que la théorie de la raison impersonnelle, imaginée un moment par Cousin et que M. Bouillier a essayé de justifier longuement, impliquerait facilement le panthéisme. Il est vrai que la *Théorie de la raison impersonnelle* est un ouvrage de jeunesse. Cependant, M. Bouillier écrivait encore dans son article sur le *cartésianisme* (*Dict.* Franck, 2e éd. 1875) : « Il y a une raison universelle qui éclaire tous les hommes ; cette raison est en nous, mais elle n'est pas nous ; elle ne vient pas de nous, elle est la sagesse, le Verbe de Dieu même, avec qui nous sommes constamment unis par l'idée de l'infini, et en qui nous voyons toutes les vérités éternelles et absolues. » Et vers la fin du même article il fait la déclaration suivante sur l'origine des idées : « Comme Descartes, nous partons de la conscience, qui nous atteste immédiatement et l'existence de notre pensée et celle d'une âme simple et immortelle profondément distincte du corps et des organes ; comme Descartes, nous trouvons au dedans de nous l'idée de l'infini, laquelle renferme implicitement la preuve de l'existence de l'Etre infini ; comme Descartes, nous croyons à des idées innées, et, comme Malebranche, à une raison souveraine qui est le Verbe de Dieu même, qui éclaire également toutes les intelligences et leur révèle l'absolu et l'infini, et qui est la source des idées innées. »

Mais il est permis de supposer que l'auteur a mo-

difié cette manière de voir; car ces lignes paraissent peu conciliables avec telle page d'un ouvrage plus récent : *La Vraie Conscience*. Voici comment y est décrite l'origine de la conscience et, avec elle, l'origine des connaissances : « Rien de plus caché, de plus obscur, de plus humble que les commencements de la conscience. Il faut chercher à se faire une idée de ce premier et plus bas degré par la plus obscure des sensations jointe à la plus obscure des perceptions... Tel est l'*infimus perceptionis gradus* que Leibniz admet jusque dans les derniers des êtres vivants. La plus faible et la plus vague des impressions d'aise ou de malaise, toujours unie à la plus infime perception de résistance de la part des organes ou d'un corps étranger, voilà les premiers faits de conscience, beaucoup plus simples, beaucoup moins profonds et compréhensifs, à notre avis, que ne l'ont supposé un certain nombre de psychologues et de métaphysiciens qui ont cru découvrir dans le fait primitif de conscience l'infini avec le moi et le non-moi. Le sentiment seul de l'existence, et non le moi qui suppose la conscience réfléchie, s'y rencontre d'abord; quant à l'infini, il n'apparaîtra qu'ultérieurement avec les plus hautes démarches de la raison. *Autant sont pauvres les commencements, autant seront riches un jour les développements* ». — Nous soulignons ces dernières lignes : elles expriment une vérité profonde, mais qui peut servir à réfuter les théories précédentes.

En psychologie, M. Bouillier a eu le mérite de soutenir de bonne heure et avec succès la cause de l'animisme. Il réfuta les vitalistes et Jouffroy en particulier, qui avait exagéré l'opposition de la psychologie et de la physiologie. Il obligea Garnier lui-même à

convenir, comme nous l'avons vu, que l'animisme est au moins une hypothèse soutenable. Il prouva l'identité du premier principe vital et de l'âme pensante. Il alla même jusqu'à soutenir qu'il y a un sens vital et que « l'âme a conscience d'être cause de la vie ».

661. *La conscience.* — Ses idées sur la conscience offrent plus de prise à la critique. Il paraît méconnaître la nature et la portée de cette faculté. Nous avons dit plus haut ce qu'il pense de son origine. Ajoutons encore les déclarations suivantes : « La conscience, dit-il, dans *la vraie Conscience*, est la racine et la source de toute connaissance, de la dernière des sensations comme de la plus haute des idées; il est impossible de découvrir pour l'éclairer et l'expliquer, quelque autre fait où déjà elle n'entre pas... Point de sensations non senties... Les divers états de l'esprit et la conscience que nous en avons sont identiques... La conscience est la forme fondamentale de toutes les facultés... Chaque faculté est sa lumière à elle-même. Nul mode de l'esprit sans la conscience... On peut la mettre au-dessus de toutes les facultés, non pas cependant comme la première d'entre elles, mais comme le principe unique d'où elles émanent toutes également, comme le centre d'où elles rayonnent, ou mieux encore comme l'essence commune dont elles ne sont que des modifications qui varient sous l'influence de l'activité du dedans et des impressions du dehors ». Enfin, dans le résumé final, il avoue franchement que, selon lui, « la conscience n'est pas une partie de notre moi; elle est moi-même tout entier. Voilà pourquoi l'observation intérieure va au delà des phénomènes et pénètre jusqu'à leur essence

même ». — Mais cette doctrine est insoutenable et entraînerait vite de graves conséquences. Il faut d'abord distinguer la conscience intellectuelle et la conscience sensible, qu'elle s'associe et qui nous est commune avec les animaux. La conscience intellectuelle n'est que l'intelligence en tant qu'elle revient sur elle-même ou sur le moi. On conçoit qu'elle soit essentielle à un être parfait; mais elle suppose plutôt qu'elle ne fonde toutes les autres facultés et toutes les autres perfections.

Quant aux facultés de l'âme, en général, M. Bouillier en soutient l'existence contre les positivistes, qui les tournent en dérision pour mieux attaquer ensuite le moi substantiel. Mais si les positivistes confondent trop les facultés avec les actes, M. Bouillier ne distingue pas assez les facultés et l'âme même. Ce qu'il dit de la mémoire peut très bien se soutenir. L'acte de mémoire consisterait à reprendre conscience d'idées qui, en réalité, ne sont jamais sorties de l'esprit qui les a une fois reçues; nous aurions donc comme une sourde conscience de tout ce que nous avons appris. Son explication du plaisir et de la douleur n'est pas moins plausible : elle coïncide avec celle d'Aristote.

Sa *morale* renferme une erreur ou du moins de graves équivoques. Il affirme l'identité de la conscience morale et de la loi morale, comme si la promulgation de la loi pouvait se confondre avec la loi elle-même : « L'homme, dit-il, est sa loi à lui-même ». Mais, si la conscience est la règle formelle et immédiate de la conduite, il ne faut pas oublier qu'elle n'est que l'organe de la loi naturelle et de la loi divine elle-même. Ce n'est donc pas notre raison qui

nous commande en définitive; mais c'est une raison plus haute, que M. Bouillier qualifie d'*impersonnelle* et qui est la vérité ou la volonté divine elle-même. Mais d'aucune manière on ne peut dire que l'homme est à lui-même sa loi.

Enfin nous remarquerons les vues de M. Bouillier sur le *progrès*. Le vrai progrès moral est une œuvre toute personnelle; les premiers venus en ce monde n'ont pas été condamnés à valoir moins que les derniers. La vertu ne résulte pas du milieu social, de l'éducation, mais de la bonne volonté. Autre chose donc est le progrès intellectuel, et autre chose le progrès moral. Ce dernier est indispensable au progrès social, qui n'est point fatal et peut être menacé gravement par la décadence des mœurs. Toutefois, on peut se refuser à penser avec lui et avec le Socrate de Fontenelle que la somme de vertus est la même ou à peu près dans tous les siècles. On peut penser, au contraire, qu'il y a des époques et des milieux où le bien est plus facile et devient l'habitude dominante, et qu'il en est d'autres où il devient rare et comme une exception. Ce n'est pas que l'homme cesse d'être libre; mais sa volonté est inclinée plus ou moins fortement du dehors et par des habitudes vers le bien ou vers le mal.

En résumé, la philosophie de M. Bouillier, malgré le rationalisme qui l'a imprégnée, surtout à ses débuts, se rapproche sensiblement de la philosophie chrétienne et, par son animisme, a des affinités particulières avec la scolastique.

Nous pourrons être plus bref sur les auteurs suivants, dont les travaux portèrent généralement sur la psychologie et l'histoire, comme ceux des autres

éclectiques. Parmi eux, Beaussire s'est occupé surtout de la morale et du droit; Magy, de la métaphysique; M. Lévêque, de l'esthétique.

662. **Albert Lemoine** (1824-1874), né à Paris, entra à l'Ecole normale en 1844, fut reçu agrégé de philosophie en 1847, devint maître de conférences à l'Ecole normale en 1862. Citons de lui : *Charles Bonnet philosophe et naturaliste* et *Quid sit materia apud Leibnitium*, thèses; *le Sommeil* (1855); *Stahl et l'animisme* (1858); *l'Aliéné devant la philosophie, la morale et la société* (1862); *l'Ame et le corps*, études de philosophie morale et naturelle (1862); *de la Physionomie et de la Parole* (1865); *l'Habitude et l'Instinct* (1875). Lemoine défend la cause du spiritualisme, en pratiquant la méthode d'observation. Par elle il se rapproche de la véritable théorie du composé humain, mais sans y atteindre; il préfère le vitalisme à l'animisme. Avec raison il soutient que la raison est au-dessus de la folie, qui n'atteint directement que la sensibilité.

663. **Emile Beaussire** (1824-1889), né à Luçon, entra à l'Ecole normale en 1844, fut reçu 2e au concours d'agrégation de philosophie, alors que Renan était reçu 1er, et Caro 3e, prit son doctorat en 1855, représenta la Vendée à l'Assemblée nationale, où il vota avec la gauche, prit part aux débats sur l'instruction publique, devint membre de l'Institut. Citons de lui : *Du fondement de l'obligation morale* (1855); *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Dom Deschamps, son système et son école* (1865); *la Liberté dans l'ordre intellectuel et moral*, études de droit naturel (1866; 1878, 2e éd.); *la Morale indépendante* (1867); *la Morale laïque*,

Examen de la morale évolutionniste de M. Spencer (1881) ; *la Liberté d'enseignement et la liberté sous la 3e République* (1884) ; *les Principes de la morale* (1885) ; *les Principes du droit* (1888). Beaussire a fourni des articles au *Dictionn. des sciences phil.* (Balmès, Dante, Gall, etc.). Il a collaboré activement avec M. Boutmy à la création de l'Ecole libre des sciences politiques.

Tout en professant la morale spiritualiste, Beaussire partage bien des préjugés. Il tient pour « la morale indépendante » et « l'autonomie de la volonté » (v. Kant). Or ces erreurs sont inconciliables avec les principes du déisme ; car, si la morale ne se rattache pas à Dieu, c'en est fait de Dieu ou de la morale : « Il faut déplorer, dit avec raison M. Léonce Couture, l'inconséquence théorique d'un spiritualiste plaidant pour la morale indépendante et pour la volonté autonome, tout en admettant la loi de Dieu et ses suprêmes sanctions (*Rapport* 1888).

M. Charles Waddington est un de ceux qui, dans les chaires officielles, ont soutenu avec le plus de fidélité les doctrines de l'école éclectique. Il s'est opposé vivement, mais en vain, à l'invasion des idées nouvelles. Né à Milan, en 1819, d'une famille protestante et cousin du ministre de même nom, il entra à l'Ecole normale en 1838, fut professeur dans divers collèges ou lycées et au séminaire protestant de Strasbourg, puis à la Sorbonne. Il succéda à Caro comme membre de l'Académie des sciences morales (1888). Citons de lui : sa thèse latine sur *Ramus* (1848), publiée plus tard en français avec des développements (1885) ; sa thèse française sur la *Psychologie d'Aristote ; Essais de logique* (1858) ; *de l'Ame*

humaine, études de psychologie (1863); *Dieu et conscience* (1870).

664. **François Magy** (1822-1887), né à Saint-Léonard (Haute-Vienne), qui professa la philosophie au lycée de Rouen, s'est distingué au premier rang des spiritualistes et des métaphysiciens de son école. Il a été également loué par M. Vacherot et M. Ravaisson, qui le compare et le préfère à Bordas-Demoulin. Citons de lui : *La science et la nature*, essai de philosophie première (1865); *la Raison et l'âme, principes du spiritualisme* (1877). Magy réfute également l'empirisme de Stuart Mill et l'apriorisme de Kani. Il admet le dynamisme.

Ludovic Carrau (1842-1889), d'abord professeur de philosophie à la faculté de Besançon, puis directeur des conférences de philosophie à la Sorbonne, mort prématurément, a défendu aussi la cause du spiritualisme. Citons de lui : *La morale utilitaire*, exposition et critique des doctrines qui fondent la morale sur l'idée du bonheur (1877), ouvrage qui fut couronné par l'Acad. des sciences morales ex æquo avec celui de Guyau; *Etudes sur la théorie de l'évolution* aux points de vue psychologigue et moral (1879); *la Conscience psychologique et morale dans l'individu et dans l'histoire* (1887), recueil d'études où est réfuté l'évolutionnisme; *la Philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke* (1888); *de l'Education.* Précis de morale pratique (1889), ouvrage destiné aux écoles.

665. M. **Charles Lévêque**, né à Bordeaux en 1818, entra à l'Ecole normale en 1838, fut reçu agrégé de philosophie en 1842, fit partie de l'école française d'Athènes lors de sa création (1847-8),

obtint ensuite la chaire de philosophie à Toulouse, fut reçu docteur ès lettres en 1852, succéda à Barthélemy Saint-Hilaire au Collège de France (1861), remplaça Saisset à l'Académie des sciences morales (1865). Citons de lui ses deux thèses : *le Premier moteur et la nature dans le système d'Aristote* et : *Quid Phidiæ Plato debuerit*, où ses goûts esthétiques s'affirment déjà ; *la Science du beau, étudiée dans ses principes, ses applications et son histoire* (1860, 2 vol.; 2e éd. 1871), ouvrage qui fut récompensé par les trois Académies, celle des Sciences morales, l'Académie française et l'Acad. des Beaux-Arts : c'est un des traités d'esthétique les plus complets; *Etudes de philosophie grecque et latine* (1864) : *du Spiritualisme dans l'art* (1864) ; la *Science de l'invisible* (1865) ; les *Harmonies providentielles* (1872; 3e éd. 1877), ouvrage qui a été loué sans réserve et comparé aux œuvres de Fénelon. Lévêque a collaboré à la *Revue des Deux-Mondes*, au *Journal des Savants*, au *Dictionnaire des sciences phil.* (art. philosophie Péripatéticienne). Il a édité l'ouvrage posthume de l'un de ses brillants élèves, Fernand Papillon : *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature* (1876, 2 vol.)

M. Lévêque s'est appliqué surtout à l'esthétique. Au lieu de définir la beauté par la proportion ou la variété dans l'unité, ou par le rapport du fini avec l'infini, il la regarde comme « l'expression des caractères constitutifs de ce qui fait l'essence de tout être ». Comparant le beau au sublime, il pense que le premier est là surtout où la grandeur est soumise à l'ordre, et le sublime là où l'ordre le cède à la gran-

deur. Ce qui est plus contestable, c'est l'opposition que M. Lévêque croit voir entre l'agréable et le beau; elle irait jusqu'à exclure l'agrément de la beauté.

En histoire, M. Lévêque a soutenu contre M. Chaignet que la théurgie, la divination, etc., font partie de la philosophie néo-platonicienne : « Elles font partie de l'histoire, dit-il, puisqu'elles sont intimement liées aux doctrines essentielles de cette grande école; elles intéressent la philosophie, puisqu'elles constituent le caractère et les procédés du mysticisme philosophique » (1).

Remarquons aussi que M. Lévêque a partagé plus d'un préjugé de son école. Il a paru regarder la création comme nécessaire; il s'est déclaré contre l'animisme, en se persuadant qu'Aristote n'avait pas enseigné ce système.

M. Emile Charles, né à Valenciennes en 1831, entra à l'Ecole normale en 1851, fut reçu agrégé des lettres en 1857, et docteur en 1861. Il professa la philosophie au lycée Louis-le-Grand et fut recteur de diverses académies (Clermont... Lyon). Citons de lui : sa thèse française sur *Roger Bacon* et sa thèse latine : *de Vitæ natura*, où il se montre assez favorable au vitalisme; *Lectures philosophiques* (1873-6, 2 vol.); *Eléments de philosophie* (1884-5, 2 vol.), M. Charles est fidèle aux meilleures traditions spiritualistes de son école. Il a collaboré très activement au *Dict. des sciences phil.* (2e éd.)

Nous devons insister bien plus longuement sur les deux maîtres suivants. Le premier, Caro, a repré-

(1) *Sciences et Travaux de l'Acad. des sciences morales et politiques*. 1894, II. p. 724.

senté l'élément chrétien dans l'école éclectique ; le second, M. Paul Janet, représente le rationalisme.

666. **Caro** (1826-1887). — Né à Poitiers, Elme-Marie Caro reçut de son père, lui-même professeur de philosophie et auteur de quelques traités à l'usage de la jeunesse, une première et sage direction. Il termina ses études au collège Stanislas, dirigé alors par Gratry, obtint les deux prix de philosophie au concours général et entra à l'Ecole normale ; mais, détail singulier, il était en même temps refusé au baccalauréat (1). Reçu agrégé de philosophie en 1848, il professa aux lycées d'Alger, d'Angers, de Rouen, de Rennes et à la faculté de Douai qu'on venait de créer. Il n'avait encore que vingt-huit ans. En 1856, le ministre Fortoul lui permit par exception d'aller à Anvers pour y exposer devant le public lettré de cette ville les doctrines spiritualistes et religieuses de l'Université de France. Caro était né orateur et il s'acquitta brillamment de sa mission. D'abord maître de conférences à l'Ecole normale, il succéda en 1864 à Garnier dans sa chaire de la Sorbonne, après l'avoir suppléé pendant deux ans. Pendant plus de vingt ans, ses leçons éloquentes attirèrent beaucoup d'auditeurs et d'auditrices. En 1869, il entra à l'Académie des sciences morales ; en 1874, à l'Académie française, où il remplaça Vitet. En 1885, il suspendit quelque temps ses cours devant les manifestations malveillantes que lui avait attirées son discours sur la tombe

(1) « Le même malheur avait failli m'arriver à Rennes douze ans auparavant, poursuit Jules Simon, parce que l'examinateur ne trouvait pas ma philosophie, ou plutôt celle de mon maître (j'avais seize ans), assez orthodoxe. Ce juge difficultueux, qui se montrait ordinairement plus bienveillant, n'était autre que le père de M. Caro. (Notice. *Acad. des sciences morales*, 1891 janv.)

d'About. D'autres ennuis lui vinrent aussi de la critique théâtrale.

Ses ouvrages. — Nous ne citerons que pour mémoire deux ouvrages de début : *Saint Dominique et les Dominicains* et la *Vie de Pie IX*, écrite sous le pseudonyme de Saint-Hermel. Le sujet de sa thèse, *Saint-Martin, le philosophe inconnu*, lui fut suggéré par un de ses maîtres, Jules Simon ; il en a fait un livre : *du Mysticisme au XVIII*e *s.* (1852-54). Citons ensuite : *Etudes morales sur le temps présent* (1855, 3e éd. 1875) ; *l'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1864, 5e éd. 1872) ; *la Philosophie de Gœthe* (1866) ; *le Matérialisme et la science* (1868) ; *les Jours d'épreuve* 1870-71 (1872) ; *Problèmes de morale sociale* (1876) ; *le Pessimisme au XIX*e *s.* (1878) ; *M. Littré et le positivisme* (1883) ; *Georges Sand* (1888), où le critique montre une bienveillance excessive ; *Poètes et romanciers* (1888), où Caro se montre bienveillant pour Bérenger et sévère pour Victor Hugo ; *Philosophie et philosophes* (1888) et *Mélanges et portraits* (1888, 2 vol.), ouvrages posthumes qui contiennent des études sur Cousin, Jouffroy, Jules Simon, Ravaisson, Mme Swetchine, Ozanam ; *Variétés littéraires* (1889).

Caro est à la fois un philosophe brillant et un écrivain accompli, un penseur et un académicien. Ce qui le distingue c'est l'union invariable de ces deux qualités. Et peut-être faut-il voir dans ce culte constant et absolu de la forme l'une des causes de ses imperfections doctrinales. Car il est des vérités qu'on ne peut guère exposer et défendre jusqu'au bout sans recourir à un langage sévère et rigoureusement approprié. Aussi, quelles que soient d'ailleurs les concessions que

la pensée doive faire aux belles-lettres, jamais le style philosophique ne rentrera dans le style académique. Or l'une des préoccupations de Caro paraît avoir été de fondre, pour ainsi dire, ces deux styles ensemble, en les parant, au surplus, d'un certain éclat oratoire.

667. *Son œuvre de défense et de critique.* — Quoi qu'il en soit, l'œuvre qu'il a laissée, œuvre de défense, de morale et de critique, est l'une des plus belles dont puisse s'honorer l'école éclectique, à laquelle il se rattache surtout par l'éducation et la méthode, alors que par l'intention et les croyances il tendrait plutôt à s'en séparer. Aucun, parmi ses émules, n'a été plus fidèle aux principes de la philosophie chrétienne et n'a consacré de plus beaux talents à les défendre contre toutes les erreurs du temps. Sans doute, sa propre philosophie n'est guère que le spiritualisme un peu superficiel de ses maîtres de l'Ecole normale ; elle se borne aux grandes vérités de l'ordre moral et du sens commun ; mais sa critique des faux systèmes est fine, pénétrante, profonde même et parfaite en bien des endroits. C'est ainsi qu'il a examiné et réfuté tour à tour l'athéisme et le panthéisme, le scepticisme religieux, le positivisme, le naturalisme et l'évolutionnisme, qui les résume tous.

Contre les athées et les panthéistes (Renan, Taine, Vacherot), il a maintenu le caractère transcendant de l'être divin. Que suppose, par exemple, la démonstration de M. Vacherot ? Elle suppose « que toute existence est nécessairement mobile, qu'elle se développe dans le temps et dans l'espace, qu'elle ne se produit qu'au sein de la Nature ou de l'Histoire. Mais, remar-

que très bien Caro, est-ce que tout est dans le temps et dans l'espace? Déjà, par la conscience, j'apprends qu'il y a des êtres spirituels, c'est-à-dire soustraits à l'espace. Pourquoi, au-dessus, n'y aurait-il pas un être soustrait au temps et à l'espace? » Dieu doit être parfait et, d'autre part, il ne peut pas être un simple idéal : il faut donc affirmer tout à la fois sa perfection et sa réalité. « S'il y a quelque difficulté à admettre cette idée, je n'y trouve rien cependant d'aussi grave que dans cette formule qui assemble deux termes contradictoires : un Dieu parfait qui n'existe pas. » D'autre part, l'existence de Dieu n'absorbe pas la réalité des êtres : l'*infini* n'est point le *tout*; Dieu est l'absolu de l'être, mais non pas la totalité des êtres. La création ne lui est point nécessaire. L'esprit absolu a précédé les choses, etc. Toutes ces vérités que l'ancienne métaphysique, pour laquelle Caro a trop peu d'égards, avait très bien établies, il les défend, à son tour, avec toutes les ressources d'un talent qui rajeunit tout ce qu'il traite.

Caro soutint, en outre, que ce Dieu réel et transcendant a pu communiquer sa vérité à la raison humaine; il y a des dogmes, et c'est en vain que Jouffroy s'est persuadé, dans un égarement de jeunesse, qu'ils disparaissaient devant la lumière de la science. A l'article de Jouffroy : *Comment les dogmes finissent*, Caro put donc répondre cinquante ans après par cet autre : *Comment les dogmes finissent et comment ils renaissent*.

Sous une apparence plus scientifique que l'ancien athéisme, le positivisme contemporain conduit aux mêmes négations; Caro n'a cessé de combattre cette « forme populaire du scepticisme. » Il l'a fait avec un

soin particulier dans un petit ouvrage : *M. Littré et le positivisme*, où les égards extrêmes qu'il accorde à la personne ne diminuent pas la valeur de la réfutation. Les positivistes se piquent de neutralité en métaphysique ; mais, en réalité, ils sont obligés de philosopher sur l'au-delà et son redoutable mystère. Ainsi le veut le besoin profond et inextinguible de notre nature. « Si l'on chasse la métaphysique du domaine de la croyance par la porte de la science, elle revient bien vite par celle de la poésie et du mysticisme. » Littré lui-même a avoué l'idée et la réalité de l'infini. Mill et Spencer sont allés plus loin encore. Quant aux positivistes qui refusent de les suivre, ils tombent dans le matérialisme. Le positivisme est incapable d'assigner des bases à la morale : « Si la nature est notre seule maîtresse de morale, elle nous montre le spectacle de toutes ses lois en contradiction manifeste avec la morale imaginaire... La nature physique ne donne que des leçons d'égoïsme. » Quant à l'histoire, si on la sépare de l'idéal et du droit, elle est immorale à son tour et au premier chef. Le positivisme ne peut nous proposer de modèle ; il ne peut logiquement prescrire un seul acte de renoncement. C'en serait fait de la société, si les idées positivistes pouvaient l'envahir et la dominer. Nous vivons malgré le poison des faux systèmes, mais en vertu des idées morales et religieuses qui nous ont fait naître à la civilisation et prospérer : nous vivons longtemps encore de la vie du passé, alors même que nous l'avons renié.

Avec la même conviction et la même connaissance de l'état moral de son siècle, Caro s'est attaqué au naturalisme, en particulier celui de Gœthe, ce génie

allemand trop vanté, devant lequel Caro lui aussi a brûlé de l'encens : « Ce naturalisme (qui, sous les formes les plus variées, depuis Thalès jusqu'à Gœthe, traverse les âges) semble être la grande tentation de la science et de la poésie contemporaines. A ce double titre de savant et de poète, Gœthe représente assez bien les aspirations mêlées et l'éclectisme confus d'un temps comme le nôtre, où l'on prétend concilier une morale active, la doctrine même du progrès, avec un panthéisme qui la rend impossible en droit, sinon en fait, et qui logiquement la détruit. »

Enfin l'évolutionnisme, qui résume tous les systèmes précédents, fut exposé et réfuté également par Caro, notamment dans les leçons des dernières années. Il établit les deux thèses suivantes : 1° La théorie de l'évolution, telle qu'elle est présentée par ses auteurs, n'est conforme ni à la science contemporaine, ni à la véritable méthode expérimentale ; 2° Dépouillée de ses exagérations et de ses partis pris, elle ne doit point effrayer les partisans des *causes finales*, pour lesquels elle ne représente qu'un abus de la théorie de la continuité énoncée par Leibniz. — Mais il faut ajouter que Caro faisait d'ailleurs à l'évolutionnisme toutes les concessions compatibles avec le spiritualisme le plus accommodant : il admettait l'évolution à la condition qu'une *idée directrice*, une Cause finale en dirigeât le cours. Sur les *Causes finales*, il se montre, avec raison, plus exigeant que M. Janet : il pense, comme lui, que la finalité est une loi de la nature ; mais il ajoute qu'elle est aussi un principe absolu de la raison.

La morale surtout a été l'objet de ses études. C'est à la défendre contre les théories de l'intérêt et du plaisir, de la lutte pour l'existence et du pessimisme,

qu'il a consacré les ressources de son esprit, toujours alimenté par des observations nouvelles. Il excelle à exposer les théories morales avec leurs conséquences et leurs applications ; il a étudié les ressorts qui meuvent l'homme et se faussent si aisément sous le choc des passions ou la pression des préjugés systématiques ; il est penseur et moraliste, presque directeur de conscience. Aussi ses études de morale sociale comptent-elles parmi les ouvrages les plus accomplis.

Critique. — Et cependant, malgré tous ces mérites, que nous avons craint de diminuer en les résumant, Caro peut paraître avoir manqué à sa tâche. Ne refuse-t-il pas, en effet, aux vérités morales l'évidence indestructible — l'immuable fixité — l'unité absolue d'interprétation ? (1) Et d'ailleurs, en parlant de l'incrédulité persévérante de l'honnête Littré, « le saint du positivisme », ne suppose-t-il pas que les évidences peuvent entrer en conflit et que la connaissance est ainsi relative ? Littré se croyait fondé à rejeter le dogme comme d'autres à le lui proposer : « Ce conflit, poursuit M. Caro, entre les évidences témoigne hautement de la relativité de l'entendement : l'intolérant, de quelque côté qu'il soit, ne la reconnaît pas ; mais le tolérant la reconnaît, l'exerce et la comprend (2). » — Sans doute, la lumière ne luit pas également pour tous les esprits ; d'ailleurs l'évidence d'ordre moral ne dépend pas seulement de l'esprit, mais encore du cœur : *corde creditur ;* ici nous touchons à la question profonde de la liberté de la foi en particulier et de la liberté morale en général. Mais jamais deux

(1) Voir *Problèmes de morale sociale.*
(2) *M. Littré et le positivisme*, p. 85.

évidences proprement dites n'entreront en conflit ; et Caro pouvait mettre mieux à l'abri les principes absolus de la foi et de la morale chrétienne qu'il avait à défendre.

Cette observation se rattache à la critique générale qu'on peut lui adresser. Sans manquer de fond, ni surtout de richesse, sa philosophie manque de profondeur. Il est plus facile de repousser toute solidarité avec l'ancienne métaphysique et de la sacrifier à ses adversaires que de la remplacer. Malgré son austérité et les abus qui l'ont discréditée outre mesure, elle est indispensable ; toute apologie de la vérité religieuse ou philosophique qui la néglige sera incomplète. Nécessaire pour la réfutation des erreurs, la métaphysique l'est plus encore pour établir la vérité et organiser en système les vérités acquises. Caro eût senti cette nécessité, si aux œuvres de critique philosophique et littéraire qui remplissent sa vie il eût joint un ouvrage proprement dogmatique. Mais un traité sur *la Nature et Dieu,* qu'il avait annoncé dans sa préface de *l'Idée de Dieu*, n'a jamais été composé. Tout au plus l'a-t-il esquissé dans les cours de 1883 et années suivantes. Encore la forme de ces cours est-elle plus critique que dogmatique.

668. **M. Paul Janet.** — De même que Caro, M. P. Janet est resté étranger à la politique ; toute sa carrière s'est renfermée dans l'enseignement. Né à Paris en 1823, il étudia au lycée Saint-Louis, entra à l'Ecole normale en 1844, fut reçu agrégé en 1848, professa en province et à Paris, où il fut nommé, en 1864, professeur d'histoire de la philosophie à la Sorbonne. La même année, il entra à l'Institut. Il a professé aussi à l'Ecole libre des sciences politiques.

Ses ouvrages, fort nombreux, intéressent toute la philosophie, en particulier son histoire depuis Descartes. Ce sont : *Essai sur la dialectique de Platon*, thèse (1848) ; *la Famille* (1855, nombreuses éditions) ; les *Confessions de saint Augustin*, traduites (1857) ; *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes* (1858, 2 vol. in-8 ; 3e éd. 1887, revue, remaniée et considérablement augmentée, publiée sous ce titre : *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale); Etudes sur la dialectique dans Platon et Hégel* (1860) ; *Essai sur le médiateur plastique de Cudworth* (1860) ; *la Philosophie du bonheur* (1862 ; 4e éd. 1873) ; *le Matérialisme contemporain en Allemagne*, examen du système du docteur Buchner (1864 ; 2e édition 1875) ; *la Crise philosophique* : MM. Taine, Renan, Vacherot, Littré (1865) ; *le Cerveau et la pensée* (1867) ; *Eléments de morale* (1869) ; *les Problèmes du* XIXe *siècle :* politique, littérature, science, philosophie, religion (1872 ; 2e éd. 1873) ; *la Morale* (1874) ; *Philosophie de la Révolution française* (1875) ; les *Causes finales* (1876) ; *Saint-Simon et le saint-simonisme* (1878), cours fait à l'école des sciences politiques ; *Dieu, l'homme et la béatitude*, traduit de Spinosa (1878) ; *la Philosophie française contemporaine* (1879), articles publiés dans le *Temps* et la *Revue des Deux-Mondes; Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes* (1879 ; nombreuses éditions) ; divers *Eléments* et *Cours de Morale* répondant à divers programmes de l'enseignement neutre de l'Université ; *les Origines du socialisme contemporain* (1883) ; *les Maîtres de la pensée moderne :* Descartes, Spinosa, Malebranche, Pascal,

Kant, Diderot, Biran (1883) ; *Victor Cousin et son œuvre* (2e éd. 1885) ; *Histoire de la philosophie, Les Problèmes et les Ecoles*, en collaboration avec Séailles, ouvrage rédigé sur un plan nouveau (1887 et suiv.) ; *le Centenaire de 1789* (1889) ; *la Philosophie de Lamennais* (1890) ; *Eléments de philosophie scientifique et de philosophie morale* (1890), etc. M. Janet a collaboré à *la Liberté de penser*, à diverses revues, au *Dictionnaire des sciences phil.* (art. : Platon, Pythagore, Socrate, Speusippe, Straton, Grote, Devoir, Mouvement, Nombre, Témoignage). Il a édité les *Œuvres philosophiques de Leibniz* en 2 vol. ; le *Traité des facultés de l'âme* de Garnier. Il a annoncé en outre un *Traité général de philosophie* en 4 vol., qui n'a point paru.

Ses idées. — M. Janet est un rationaliste avoué et persévérant ; son incroyance se montre même plus d'une fois étroite et jalouse dans ceux de ses ouvrages qui ne sont pas destinés au public des écoles. A l'entendre, la négation de la foi et le droit à l'erreur feraient partie essentielle de la philosophie. Au reste, ses idées ne tranchent pas sur celles des autres éclectiques, comme il arrive pour MM. Ravaisson et Vacherot. Mais elles résument assez bien les idées dominantes parmi les survivants de son école, dont il peut être regardé comme le dernier chef. Tout en rédigeant des traités divers à l'usage des écoles, il a produit des ouvrages de fond et des monographies, dont plusieurs sont des contributions importantes à l'étude de certaines questions ou de telle partie de l'histoire de la philosophie : ainsi les *Causes finales*, son livre sur *Cousin*, sa traduction de *Spinosa*. A ce goût pour l'érudition, qui lui est commun avec la plu-

part des philosophes de son école; il a joint la curiosité scientifique et essayé de faire bénéficier la philosophie des progrès des autres connaissances.

De là cette ampleur qu'il donne d'abord à la science philosophique. Il en reconnaît assez bien l'*unité* et l'*universalité* ou le caractère *synthétique*. Mais il paraît reprendre d'une main ce qu'il accorde de l'autre, lorsque, cédant à de vieux préjugés, il essaie de définir la philosophie comme la « science de la pensée » ou « la pensée de la pensée ». Cette définition ramène la philosophie aux sciences subjectives : elle l'enferme dans la métaphysique ou même dans une simple logique.

Son éclectisme est des plus larges, mais paraît l'éloigner du dogmatisme. On peut le voir dans l'*Histoire de la philosophie*, où les discussions les plus graves sur les bases de la morale, la distinction de Dieu d'avec le monde, l'immortalité de l'âme, etc., restent sans solution ou ne reçoivent qu'une solution imparfaite. C'est ainsi que M. Janet tente une conciliation entre le théisme et le panthéisme ; il laisse à l'âme l'espoir d'une immortalité personnelle, sans être individuelle (!)

Ces conclusions, incohérentes à force d'être conciliantes, tiennent aux principes de logique qui paraissent être la règle de sa pensée. Il estime que nous n'arrivons à la vérité que par des *approximations ;* la thèse de la relativité de la connaissance lui sourit ; et l'on sait que les sophistes de tous les temps en ont abusé au point de supprimer l'absolu dans la connaissance. Peut-être faut-il regretter ici que plusieurs philosophes catholiques aient paru adhérer à ces formules dangereuses.

669. *Le principe de finalité.* — On peut trouver cet esprit de conciliation injuste même dans l'ouvrage d'ailleurs si remarquable des *Causes finales*. « Malgré la haute autorité de Jouffroy, dit-il, dans la *Préface*, nous sommes obligé d'avouer que le principe énoncé ici, à savoir que « tout être a une fin », ne nous paraît avoir ni l'évidence ni la nécessité du principe de causalité, à savoir que « tout ce qui se produit a une cause ». M. Janet démontre donc, et avec beaucoup de science, le principe ou la loi de finalité; mais il n'en fait qu'un principe induit, synthétique, c'est-à-dire démontrable par l'expérience comme une loi contingente de la nature, au lieu que ce principe est avant tout analytique, absolu : c'est un principe de raison, tout comme le principe de causalité, auquel il se rattache si étroitement. La nature entière, étudiée de près et scientifiquement dans toutes ses œuvres, surtout les plus petites et les plus savàntes : l'œil, l'oreille, l'insecte, la fleur, nous révèle, avec la loi de finalité, la sagesse insondable de son auteur. M. Janet l'a fort bien dit, et il a fermé ainsi la bouché aux partisans d'un mécanisme aveugle ou d'une force inintelligente et inconsciente. Mais sa doctrine n'en est pas moins diminuée.

Métaphysique. — Au reste, M. Janet se fait, en plus d'un endroit, le défenseur de la métaphysique. Ce n'est pas lui qui, avec les positivistes, regarde comme illégitime le besoin de connaître l'au-delà. Mais, s'il justifie la curiosité métaphysique, il est loin de la satisfaire. Ses conclusions sont incomplètes et indécises. Il réfute savamment le matérialisme; mais il entend mal le spiritualisme, qu'il permet de tourner en idéalisme et en panthéisme : « Ce qui est le prin-

cipe de tous les spiritualistes, dit-il, c'est de prendre dans la conscience et dans la pensée le type de l'être et de la vérité » (1). Mais le spiritualisme ainsi défini arrive facilement à supprimer la matière; ce qui n'équivaut point à la suppression du matérialisme. Disons donc plutôt que le spiritualisme consiste à affirmer l'indépendance essentielle de l'esprit qui est en nous par rapport aux organes et au corps dont il se sert, ces organes et ce corps fussent-ils un simple système de forces, qui n'aurait de matériel que l'apparence. D'ailleurs, M. Janet n'est pas favorable à un certain dynamisme qui sourit à tant de spiritualistes : « Se représente-t-on, dit-il, une force qui court, une force qui marche, qui vole ?... La force produit le mouvement, elle ne le subit pas. »

Sa psychologie se rapproche sensiblement de la nôtre ; il s'exprime parfois avec bonheur sur l'union de l'âme et du corps, qui forment un tout naturel ; sur l'âme en particulier, cette forme substantielle du corps. Mais alors même qu'il adopte nos formules, il s'en sert comme d'explication, plutôt qu'il ne les affirme. Sa doctrine sur la distinction des sens et de l'intelligence est vague, indécise et même incorrecte ; il ne définit qu'imparfaitement la différence de l'homme et de l'animal ; ce qui l'amène, par exemple, à parler des « devoirs envers les animaux ». Sa division des facultés de l'âme (penser, aimer, vouloir ; entendement, sentiment, volonté) prête aux confusions justement reprochées à tous les éclectiques. Avec eux il attribue à la psychologie une étendue et

(1) *Le Testament d'un philosophe. Le Nouveau spiritualisme* de M. Vacherot (*Revue des Deux-Mondes*, 1er juin 1885, p. 552).

une importance exagérées. Il accorde à M. Ravaisson que nous avons conscience de l'infini. A ce titre, la théodicée elle aussi, comme d'ailleurs toute la philosophie, ne serait qu'une science de la pensée.

Théodicée. — On pressent déjà combien sa théodicée doit être imparfaite. Et puis elle a varié. Il croyait, en 1863, à la réalité et à la personnalité de Dieu : « Il est donc certain, disait-il, qu'une pensée gouverne l'univers ; elle est au commencement, au milieu, à la fin ; elle est partout ; et rien ne se produit qui soit vide d'elle... Cette pensée est-elle un être réel ou seulement un idéal à jamais inaccessible ? Nous n'hésitons pas à croire qu'un idéal ne peut être un principe qu'à la condition d'exister ; et qu'une pensée, pour atteindre son but, doit avoir une vie et une conscience personnelles » (1). Il observait avec raison, contre M. Vacherot, que la perfection de Dieu n'exclut pas son existence. Il soutenait, contre le même philosophe, que Dieu est une Cause, une Cause créatrice, une Cause finale suprême. Et M. Vacherot paraît s'être rendu à plusieurs de ces critiques, puisque, dans le *Nouveau spiritualisme*, il admet, comme nous l'avons vu, l'existence de Dieu et quelques autres vérités importantes, qui peuvent donner l'illusion d'une théodicée. Mais M. Janet, à son tour, paraît s'être laissé gagner par son contradicteur, toujours en vertu de ses tendances éclectiques. Car il accorde que Dieu n'est pas précisément personnel, mais plutôt suprapersonnel : « Concluons, dit-il, que Dieu n'est pas une personne, mais qu'il est l'essence et la source de toute personnalité ; il est ce qui rend

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er déc. 1863, p. 586.

la personnalité possible ; il n'est pas impersonnel, mais il est suprapersonnel » (1). D'autres déclarations sont plus favorables encore au panthéisme ; celle-ci par exemple : « Oui, l'infini est au fond l'essence, et si l'on veut même la substance du fini ». Il est vrai qu'il n'admet pas la réciproque ; mais cette réserve ne suffit point ; et le « panenthéisme » qu'il propose comme moyen terme entre le théisme et le panthéisme n'est qu'une misérable équivoque, si ce n'est pas le nouveau nom d'une vieille erreur.

Morale. — Nous avons peu à dire de la morale, que M. Janet professe le plus souvent dans les livres destinés à la jeunesse, où il observe une sage réserve. Toutefois, une erreur très grave s'en dégage, d'autant plus dangereuse peut-être qu'elle est toute latente et nulle part affirmée. Elle consiste à croire que la morale naturelle peut se séparer de la morale religieuse, et, s'il s'agit des pays chrétiens, de la morale évangélique. D'ailleurs, la morale toute laïque de M. Janet pèche par d'autres endroits : elle est ébranlée dans la même mesure où son auteur compromet les dogmes fondamentaux de l'immortalité de l'âme et des sanctions éternelles.

670. *Libéralisme.* — Les idées politiques de M. Janet sont celles de la plupart des éclectiques. Il professe le libéralisme et une admiration outrée pour la Révolution (2). Mais il en connaît l'histoire beaucoup moins que celle de la philosophie. Il parle de la dignité des mœurs de Robespierre, de son incorruptibilité, de son honnêteté. Il eut, dit-il, les vertus et

(1) *Le Testament d'un philosophe* (Revue des Deux-Mondes, 1er juin 1885, p. 575).

(2) V. *le Centenaire de 1789.*

les vices d'un moine fanatique du moyen âge ; il était fait, dans un autre temps, pour être l'avocat de l'Inquisition. Toutefois, les injustices qu'il commet envers l'Eglise, dont il méconnaît l'influence sur la civilisation et le rôle social, ne nous empêcheront pas de reconnaître qu'il a écrit bien des pages que ne désavouerait pas un philosophe chrétien, celle-ci par exemple sur la libre pensée. En la lisant, on pourrait oublier que celui qui l'a écrite est lui-même un incrédule, un rationaliste, et partant un libre penseur, un sceptique en matière de christianisme et de révélation, et qu'il ne fait que blâmer les excès dont il approuve d'ailleurs les principes : « Le terme de libre[1] penseur, dit-il, est devenu synonyme de sceptique. D'après cette signification, est libre penseur quiconque ne croit à rien ; et moins l'on croit, plus on est réputé capable de penser librement. Ainsi, l'athée serait plus libre penseur que le simple déiste, et le sceptique plus que l'athée. Quelques-uns essaient d'arrêter cette progression aux questions métaphysiques pour sauver la morale. Mais c'est en vain ; et, d'après l'échelle précédente, on sera forcé de dire que celui qui nie la morale est plus libre penseur que celui qui l'affirme. Par la même raison, celui qui nie tout principe en politique sera plus libre penseur que celui qui en reconnaît quelques-uns, par exemple la liberté et la justice... Ce préjugé qui mesure la liberté à la négation pourrait aller jusqu'à cette conséquence, que le plus haut degré de liberté d'esprit consiste à ne pas même croire à la liberté... Et cependant il y a des incrédules qui, bien loin de penser librement, ne pensent même pas du tout, et acceptent les objections aussi servilement que d'autres les dogmes. Combien

de croyants, au contraire, qui ont eu la manière de penser la plus libre et la plus hardie ! Ce n'est donc pas la chose même que l'on pense qui fait la liberté, mais la manière dont on la pense » (1). — Ces réflexions sont justes ; mais on regrette qu'elles s'appliquent d'abord en partie à leur auteur.

Chez les deux penseurs suivants nous remarquerons des tendances idéalistes, plus ou moins favorables au panthéisme :

671. **Tendances idéalistes : Ravaisson.** — Né à Namur en 1813, Félix Ravaissen-Mollien étudia au collège Rollin, remporta le prix d'honneur de philosophie au concours général (1833) et fut reçu agrégé en 1836. L'année suivante, il remportait, avec Michelet (de Berlin), un prix à l'Académie des sciences morales pour son *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. M. Ravaisson a professé à Rennes (1838-1840) et a rempli longtemps les fonctions d'inspecteur des bibliothèques publiques. Il fut nommé en 1853 inspecteur général de l'enseignement supérieur et membre du Conseil de l'Instruction publique ; et en 1870, conservateur des antiques au musée du Louvre. Il est membre de l'Académie des inscriptions (1849) et de l'Académie des sciences morales (1880).

Ses ouvrages sont peu nombreux et plusieurs intéressent l'art plutôt que la philosophie. Citons sa thèse : *De l'habitude* (1838) ; l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* (1837-46, 2 vol.), ouvrage remarquable de critique et de doctrine, et surtout son *Rapport officiel sur la Philosophie en France au*

(1) *Revue d s Deux-Mondes*, 1er sept. 1866.

xix[e] *s.* publié à l'occasion de l'Exposition universelle (1868; 2[e] éd. 1885).

M. Ravaisson est l'un des métaphysiciens de l'école éclectique. Il s'inspire d'Aristote, de Leibniz et peut-être aussi de Schelling. Comme M. Vacherot, il paraît avoir subi l'influence particulière de l'idéalisme allemand, importé en France par Cousin, dont il fut le secrétaire. Son esprit n'en a pas moins gardé une véritable indépendance. Plus heureux que M. Vacherot, il a reconnu la réalité et la perfection de Dieu; mais l'ensemble de sa doctrine, quelque originale et profonde qu'elle soit par ailleurs, est loin de satisfaire. La voici telle qu'elle se dégage de ses écrits philosophiques trop rares et trop incomplets.

Son spiritualisme. Méthode. — M. Ravaisson professe un spiritualisme absolu, qui supprime la matière au lieu de la limiter. Cette exagération tient à sa méthode psychologique exclusive. Il pense, en effet, que l'observation intérieure ou la conscience suffit à nous livrer la connaissance de Dieu, qui est plus parfait que notre âme, et la connaissance de la nature, qui l'est moins. En effet, d'après M. Ravaisson, la nature, avec les corps, se résout finalement en forces, analogues à celles dont nous constatons l'activité en nous-mêmes: les choses sont les analogues de la pensée. D'où cette formule que « la nature est comme une réfraction ou une dispersion de l'esprit ». Dieu, au contraire, en serait comme la concentration absolue. — Cette théorie présente quelque chose de plausible : la méthode psychologique, en effet, est féconde et indispensable. Mais elle trompe ceux qui l'emploient d'une manière exclusive. Car il ne suffit pas de la conscience pour connaître Dieu : il y faut

la raison avec ses principes absolus. De même il ne suffit pas de la conscience pour connaître la matière, qui est essentiellement étendue, alors que la conscience ne l'est pas : il y faut les sens, qui seuls perçoivent l'étendue. Bref la méthode psychologique doit être complétée par la méthode rationnelle et la méthode expérimentale. C'est l'emploi abusif de la première, c'est ce parti pris de vouloir tout faire rentrer dans le champ de la conscience, qui a entraîné M. Ravaisson à des conséquences extrêmes qu'on peut qualifier tour à tour d'idéalisme, de mysticisme, de monisme, de panthéisme, de bouddhisme.

672. *Métaphysique. Théodicée. Création.* — Au reste, sa métaphysique est des plus élevées. Avec Aristote il proclame qu'il y a une science de l'absolu, du parfait. A la métaphysique d'expliquer le *pourquoi* des choses, leur Cause finale ; à la science d'expliquer le *comment*. Non seulement donc la science ne supplante pas la métaphysique, mais elle l'appelle et l'exige comme son couronnement. Le positivisme et le matérialisme sont donc rejetés de haut comme de graves et grossières erreurs.

La théodicée est digne d'abord de ces prémisses. M. Ravaisson affirme la réalité de Dieu, qui est l'être parfait, le type absolu de la pensée, de la volonté et de l'amour, le Bien suprême, auquel toute la nature est suspendue. Car il faut que le meilleur soit avant le pire : le parfait est absolument avant l'imparfait. On reconnaît ici un disciple d'Aristote. Mais il paraît s'égarer tout à fait quand il parle de la création, qu'il dépeint comme une sorte d'incarnation ou de demi-anéantissement de la divinité : « Dieu, dit-il, a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le

possible : c'est que ce néant il en a été d'abord l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude infinie de son être (*seipsum exinanivit*), il a tiré, par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe. Ce fut dans presque tout l'ancien Orient, et depuis un temps immémorial, un symbole ordinaire de la divinité que cet être mystérieux, ailé, couleur de feu, qui se consumait, s'anéantissait lui-même pour renaître de ses cendres ». (1) — On ne s'étonnera pas que M. Vacherot ajoute après cette déclaration : « Dieu auteur du néant, la création expliquée par une sorte d'anéantissement suivi d'un réveil et d'une résurrection, voilà, que M. Ravaisson nous permette le mot, de ces subtilités par trop alexandrines, qui doivent rendre l'école spiritualiste indulgente pour toutes les énormités du panthéisme ». (2)

La liberté et l'intelligence. — Deux traits encore achèveront de caractériser la philosophie de M. Ravaisson. Et d'abord il place absolument la volonté ou l'amour, avec la liberté, au-dessus de l'intelligence. Il écrivait encore naguère (1893) que les choses du cœur forment un troisième monde; qui surpasse celui des choses intellectuelles, comme ce dernier est supérieur à celui des choses sensibles. (3) — Mais quels que soient les avantages relatifs de la volonté ou du cœur sur l'intelligence, avantages qui expliquent l'opinion des scotistes opposée à l'intellectualisme de S. Thomas, ces deux facultés de l'homme et ces deux perfections en Dieu sont nécessairement de même

(1) *Rapport*. Conclusion, p. 279, 2e éd.
(2) *Le Nouveau Spiritualisme.*
(3) *Revue de métaphysique et de morale*, 1er n°, p. 17.

ordre. C'est pourquoi, par exemple, on ne peut dire que l'intelligence est tellement aux ordres de la volonté suprême que le vrai (mathématique et métaphysique) est tel parce que Dieu le veut. Ce fut l'erreur de Descartes, et c'est l'erreur de plusieurs philosophes de nos jours, qui paraissent concevoir Dieu comme une liberté absolue. Dieu est d'abord nécessité et vérité. Sa liberté ne peut et ne doit porter que sur la créature.

L'esthétique et la morale. — Conséquemment à cette opinion sur l'excellence des choses du cœur, M. Ravaisson paraît faire de la beauté, objet de l'amour, la fin de la morale, qui rentrerait ainsi dans l'esthétique. A ce point de vue la bonne conduite serait la belle conduite ; une action vertueuse ne serait qu'une belle action. Mais c'est là une étrange illusion. L'art et l'esthétique se subordonnent à la morale sans pourtant se confondre avec elle : à plus forte raison ne peut-on ramener la morale à l'esthétique. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que le bien moral ou l'honnête s'identifie avec la beauté suprême : rien n'est plus beau que la vertu. Mais ce qui définit et impose le devoir, ce qui règle la conduite, c'est le bien et non pas le beau. A un autre point de vue, cette seconde opinion de M. Ravaisson peut paraître détruire la première. Car, si la beauté prime le bien ou s'égale à lui, il faudra que l'intelligence, qui seule perçoit la beauté et nous met en relation directe avec elle, prime la volonté du bien ou s'égale à elle.

En résumé, la philosophie de M. Ravaisson est originale, profonde même, mais fausse à beaucoup d'égards ; elle peut sourire à des esprits raffinés, mais peu soucieux de s'accorder avec le sens commun et

les traditions. Loin d'être susceptible de devenir populaire, comme le désirerait M. Ravaisson, la métaphysique ainsi comprise et dénaturée, ne sera jamais que le privilège peu enviable de quelques esthètes et autres esprits délicats.

673. **M. Lachelier.**—Né à Fontainebleau en 1832, M. Jules Lachelier entra à l'Ecole normale en 1851, fut reçu agrégé des lettres en 1856, agrégé de philosophie en 1863, docteur ès lettres en 1871. De 1864 à 1877 il a été maître de conférences à l'Ecole normale, où il a professé la philosophie et l'histoire de la philosophie et exercé une grande influence sur les jeunes maîtres de l'Université. Il est devenu en 1877 inspecteur de l'Académie de Paris, puis inspecteur général de l'enseignement secondaire. Ses ouvrages sont rares. Citons ses deux thèses : *De natura syllogismi* et *Du fondement de l'induction*. Il a donné des éditions classiques de la *Monadologie* et des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* de Leibniz. Il a écrit des articles importants dans la *Revue philosophique*. Sa thèse sur l'induction a été rééditée en 1896 avec un appendice : *Psychologie et métaphysique*.

M. Lachelier a continué sur plusieurs points la pensée de M. Ravaisson. C'est ainsi que non content d'expliquer la nature par l'esprit, il la crée, pour ainsi dire ; ce qui est le propre de l'idéalisme. Pour M. Ravaisson, la pensée est le principe de toute réalité ; pour M. Lachelier, la pensée c'est tout l'être, c'est l'être unique : « La nature n'est que la pensée qui rayonne, tandis que l'esprit n'est que la pensée qui se concentre. La pensée dans son unité, la pensée dans sa diversité, c'est tout ce qui existe. » Cette

doctrine rappelle celle des idéalistes allemands. Voici d'ailleurs quelques citations qui achèveront de nous renseigner sur ses tendances et son caractère : « La plus élevée de nos connaissances, dit M. Lachelier, n'est ni une sensation, ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion par laquelle la pensée saisit immédiatement sa nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes. C'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes. » M. Lachelier donne donc le pas à la réflexion sur la vue directe de l'objet, et il croit que notre esprit impose aux phénomènes ses propres lois ; mais on risque fort, par ces concessions, de ne pouvoir plus sortir de sa propre pensée. De plus, M. Lachelier n'accorde aux qualités des corps que nous percevons, même aux qualités premières, comme l'étendue, aucune réalité qui soit distincte de celle de l'esprit, ce qui est un autre point fondamental de l'idéalisme : « L'étendue, dit-il, n'est pas autre chose que le rapport des phénomènes sensibles avec la forme d'espace. La résistance, c'est la sensation de quelque chose qui est en dehors de notre corps, d'une tendance au mouvement opposée à la nôtre ; mais ce corps et le nôtre ne sont que des productions de notre esprit. Dire que notre corps est distinct des autres corps matériels, c'est dire que nous nous représentons nécessairement les corps dans l'espace, les uns en dehors des autres ; mais tous ces corps ensemble résident dans notre pensée. » N'est-ce pas là une déclaration d'idéalisme ?

Voici un autre passage plus net encore, que n'auraient pas désavoué, selon M. Vacherot, ni Fichte, ni Schelling, ni Hégel : « Toutes choses sont des pensées,

et la pensée, en les pensant, ne sort pas d'elle-même. Nous pouvons rêver une réduction des sciences physiques aux sciences mathématiques, une science de la nature *a priori*, supérieure à la personnalité, indépendante de l'espace et du temps, une science divine, qui soit la présence réelle de l'esprit à toutes choses à la fois. » Il est vrai que ses leçons de psychologie que nous citons n'ont pas été publiées par M. Lachelier lui-même : il y a tout lieu de croire cependant que le disciple et éditeur n'a pas été infidèle à la pensée du maître.

674. *Psychologie et métaphysique.* — D'ailleurs, dans les articles qu'il a publiés lui-même, on trouve des déclarations non moins favorables à l'idéalisme et au panthéisme. Selon lui, en effet, non seulement le monde extérieur n'est qu'un épanouissement de la conscience, mais encore la conscience ne relèverait que d'elle-même dans son développement. M. Lachelier est ainsi amené à expliquer le *moi* humain et la *liberté* humaine comme si ce moi et cette liberté étaient absolument primitifs et divins. Voici comment il définit le moi : « Nous sommes, en nous-mêmes, l'acte absolu par lequel l'idée de l'être, sous sa troisième forme (1), affirme sa propre vérité ; nous sommes, pour nous-mêmes, le phénomène de cet acte, ou cette réflexion individuelle par laquelle chacun de nous affirme sa propre existence... L'acte par lequel nous affirmons notre propre être le constitue,.. tout entier, car c'est cet acte même qui se réalise et se fixe dans notre caractère, et qui se manifeste et se

(1) Cette troisième forme de l'être, c'est l'être *verbe* ou *copule ;* la deuxième forme, c'est l'être *attribut ;* la première, c'est l'être *sujet.*

développe dans notre histoire. Il ne faut donc pas dire que nous nous affirmons tels que nous sommes, mais, au contraire, que nous sommes tels que nous nous affirmons... » On voit que M. Lachelier se montre le disciple des philosophes allemands. C'est d'eux également qu'il s'inspire pour définir la liberté humaine : « Nous créons tous les instants de notre vie, dit-il, par un seul et même acte, à la fois présent à chacun et supérieur à tous. Nous avons conscience, dans chaque instant, de cet acte, et, par suite, de notre liberté ; et, d'un autre côté, lorsque nous considérons ces instants les uns par rapport aux autres, nous trouvons qu'ils forment une chaîne continue et un mécanisme inflexible. Nous accomplissons, en un mot, une destinée que nous avons subie, ou plutôt que nous ne cessons pas de choisir : pourquoi notre choix n'est-il pas meilleur, pourquoi préférons-nous librement le mal au bien, c'est ce qu'il faut, selon toute apparence, renoncer à comprendre. Expliquer d'ailleurs serait absoudre (?), et la psychologie ne doit pas expliquer ce que condamne la morale (!). » — Il serait trop long de dissiper ici ces équivoques ou de réfuter ces erreurs.

Dans le même article, M. Lachelier essaie de démontrer que l'étendue est sans réalité objective, par cette raison que les premiers éléments de l'étendue sont indéterminables, impossibles et par conséquent sans réalité, l'étendue étant divisible à l'infini. — Mais cette objection et autres semblables sont résolues chaque jour dans l'école. Si l'étendue mathématique, abstraite, idéale, est divisible à l'infini, il n'en est pas de même de l'étendue réelle. Et quant aux premiers éléments des corps étendus, ce ne sont pas

des points ni des forces inétendues, mais une matière et une forme substantielle qui n'existent pas l'une sans l'autre et donnent ensemble le continu, dont il faut bien pourtant admettre l'existence. Mais cet idéalisme, si voisin du panthéisme allemand, n'en reste pas moins la philosophie de plusieurs des professeurs de l'Université de France qui ont subi l'influence de MM. Ravaisson et Lachelier.

675. **Conclusion**. — Maintenant que nous avons raconté l'histoire de l'école éclectique, en marquant les idées principales de ses représentants, sans négliger l'histoire de leur vie et de leurs ouvrages, il nous sera permis de tirer une dernière conclusion.

L'éclectisme fut une réaction puissante contre le sensualisme du XVIII[e] siècle, mais non point contre la libre pensée qui avait déchaîné ce sensualisme et préparé la Révolution. Cette réaction s'accomplit d'abord au nom du sens commun, puis au nom de doctrines élevées, mais indécises, quand elles n'étaient pas périlleuses. De là les bons et les mauvais services rendus par les éclectiques. Plusieurs d'entre eux ont défendu brillamment les plus nobles enseignements de la philosophie et de la morale; ils ont enrichi par là notre littérature et fourni à la pensée chrétienne de nouvelles armes. Mais alors même que le spiritualisme éclectique s'est accordé avec la foi, son alliance a été peu féconde et peu sûre; il a toujours manqué de cette profondeur et de cette sève doctrinale qu'il ne pouvait acquérir que par son contact avec la philosophie ancienne et traditionnelle de l'Eglise.

Toutefois cette ignorance de la scolastique s'est alliée, chez les éclectiques, avec des connaissances historiques précieuses. Ils ont enrichi l'histoire de la

philosophie, en publiant les œuvres des grands philosophes, dont ils ont éclairci la pensée par l'établissement et la comparaison des textes authentiques; ils ont retrempé dans ses sources la philosophie, qui, par là, a mieux pris conscience d'elle-même, de sa force propre et de son insuffisance. Sans doute, les éclectiques, trompés par l'érudition même où ils ont excellé, ont paru plusieurs fois confondre la philosophie avec son histoire. Mais cette illusion ne fut pas préjudiciable aux travaux qu'elle a inspirés et dont nous bénéficions aujourd'hui. Nous devons donc à l'école éclectique une admirable bibliothèque philosophique, dont il s'agit de savoir user.

A un autre point de vue, en mettant si bien les lettres au service de la philosophie, l'école éclectique a permis à cette science de rentrer dans les préoccupations de tous les esprits cultivés. Si elle a dédaigné et discrédité la scolastique, elle n'a pas discrédité la philosophie elle-même; et l'amour persévérant de celle-ci finira par justifier celle-là.

Moins heureuse du côté des savants, l'école éclectique n'a pas fait communiquer la philosophie avec les sciences, qui lui auraient permis de s'aguerrir et de s'alimenter; et quand elle s'aperçut enfin de son imprudence, déjà il était trop tard. Son crédit n'avait cessé de diminuer, pendant que celui de la science n'avait fait que grandir; ses théories psychologiques en particulier ne résistaient pas à la critique scientifique et elle était incapable de les corriger. Le positivisme et le matérialisme profitèrent de tous ses échecs; elle manqua de l'unité et de la vigueur nécessaire pour les vaincre et conserver la direction générale des esprits.

Aujourd'hui il ne reste plus de cette école que des membres épars. Tous les philosophes contemporains se groupent autour de nouveaux chefs ou de nouvelles idées. Ceux d'entre eux qui, par leur éducation ou leur méthode, se rattacheraient encore à l'école éclectique, se partagent entre divers camps : les uns passent au christianisme et tâchent de s'inspirer mieux que par le passé de sa philosophie traditionnelle ; les autres vont au positivisme, au panthéisme, au rationalisme, etc., quand ils ne préfèrent pas une sorte de dilettantisme philosophique qui consiste à raffiner sur tous les systèmes sans adhérer à aucun, à louer toujours de préférence le philosophe dont on vient de publier les œuvres ou de commenter la doctrine. Fort peu professent une doctrine personnelle assez bien définie ; et s'il arrive qu'ils en professent quelqu'une, ils ne laisseront pas d'école. L'éclectisme a donc vécu ; mais il date d'hier, et il contribue pour une bonne part à expliquer la philosophie d'aujourd'hui.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

DU DEUXIÈME VOLUME

TROISIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE MODERNE

FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME VOLUME

Lyon. — Imp. Emm. VITTE, rue de la Quarantaine, 18.

